

LADJÁNSZKY ENDRE

Kormányzástan a *Laozi*-ben

„A bölcs ember (*shengren*) úgy kormányoz jól...” tézisének szövegértelmezése*

Visszavonulás a közélettől – utak a taoizmusban

„A taoizmus legáltalánosabb meghatározása ez lehetne: a közélettől való visszavonulás ideológiája”¹ – fogalmaz Tőkei Ferenc a *Daodejing* 道德經 fordításához² írott bevezetőjében.³ Állítása helyességének megalapozásakor az ideológia rendszerszerű kidolgozásának korában⁴ a kínai társadalom- és eszméletörténetben végbemenő alapvető változások tényére hívja fel a figyelmünket. E változások kiindulópontja a patriarchális családi szervezetek és az ezekre épülő, mégis ezek kisközösségi érdekeivel egyre inkább szembekerülő, bürokratikus hatalmi intézmények fokozatosan kiéleződő konfliktusa, amelynek

* Ezúton szeretném megköszönni Várnai Andrásnak a dolgozat elkészültéhez nyújtott fáradhatatlan szakmai támogatását, amellyel – mind más mellett – az egyes gondolati alakzatok jobbító kiműveléséhez járult mindig kész tevélegességgel.

¹ Tőkei 2005: 12.

² *Laozi (Daodejing)* I–LXXXI, Tőkei 2005, II: 17–50.

A kínai szavak latin betűs átírásakor a nemzetközi tudományos diskurzusban ma leginkább elfogadott *pinyin* rendszert alkalmazom. E szavak szövegkezelési minőségének jelzésére – a nem műcímet jelölő tulajdonneveket kivéve – azok dőlt betűs megjelenítése szolgál. Az egyes szakkönyvek hivatkozott, illetve idézett szöveghelyeinek formális koherenciájára törekedve a dolgozatban – amennyiben a *pinyin*től eltérő rendszert támogattak – azok átírásbeli egységesítését végeztem el.

³ Tőkei 2005: 11–16.

⁴ Ennek datálása tekintetében a sinológusok véleménye között alapvető koherencia figyelhető meg, annak ellenére, hogy az egyes ókori szerzők, illetve műveik időrendi megítélésakor, különösképp a *Laozi* esetében, határozott eltérések jelentkeznek a kutatói álláspontokban. Figyelman kívül hagyva tehát a szerzők kérdését, általában elmondható, hogy az i. e. V. század végén / IV. század elején első ízben megjelenő, a taoizmusra jellemző téziskezdemények, míg rendszerré formálódtak és bővültek, míg iskolává értek, csaknem száz év telt el. A taoizmus mint tanítás vagy iskola ugyanis – ahogyan Henri Maspero nyilatkozik – „a IV. és III. század határán tűnt fel hirtelen ragyogással” (Maspero 1978: 386).

eredeti hozadéka a bölcseletet tekintve éppen hogy a kezdeti visszavonulás-elméletek megfogalmazásának szórványos és hangsúlytalan jellege volt. Míg a klasszikus viták hevében megszülető és kibontakozó nagy ideológiai rendszerek, mint a konfucianizmus és a motizmus, (már) egymással szemben és csoportérdekeiknek megfelelően, (de még) első ízben fogalmazták meg világnézetüket és ennek megfelelő politikai hitvallásukat, a tét újszerűségénél fogva egy ideig még igen kevésbé tarthatott számot szellemi befolyásra az a fajta gondolat, mely e kialakuló kereteket elutasítva a körvonalazódó problematikát egy másfajta alapról, a hivatalviselés elutasításának alapjáról kiindulva opponálta. Ezzel szemben az i. e. IV. század második felétől kezdődően a tradicionálisan szembenálló elméletek gyakorlati politikai befolyásának növekedésével, illetve az egységes kínai állam megvalósíthatóságának realizálódásával – ahogy azt a kor bölcseletet érintő vitáinak egyértelmű fokozódása és színesedése is jelzi: az alternatív nézetek szükségszerű felértékelődése miatt – járható út nyílt a visszavonulás-elméletek eredeti, spontán megfogalmazását egy – lényeges elemeiben – egységessé váló, programatikus ideológia erőterében feloldani vágyó törekvés számára.⁵ E törekvés legkiforrottabb és máig leghatásosabb írott terméke a *Laozi* 老子, más néven *Daodejing*: a taoista kánon reprezentáns képviselőjeként már önmagában, címében jelzi azt a szellemi mozgást, amely Konfuciusz (hagyomány sz.: i. e. 551–479) *Beszélgetései és mondásai*⁶ elvonult, magányos remeteéletet élő bölcseinek⁷ vagy a „mindenki magamagáért” elvét valló Yang Zhunak 楊朱 (hagyomány sz.: i. e. 440–360) „naiv” antikonfucianizmusától egy olyan ideológiai rendszer kidolgozása felé tart, mely immár egy átgondoltabb argumentációra és a rendszerszerűséget biztosító tételes alapfogalmakra támaszkodik.⁸

A többé-kevésbé egységessé formálódó taoista ideológia több azonban, mint a hivatal elutasításának „naiv” megfogalmazásait egy módszeres eljárás során összegző és rendszeres alapra helyező program: a *Laozi* lapjain a hivatal elutasításának egy paradox formájával, a „nem cselekvő tevékenység” (*wei wuwei* 為無為) módszerének megfelelő (kormányzati) magatartás igénylésé-

⁵ E bekezdés megállapításai elsősorban Tőkei Ferenc Kína e korát jellemző társadalom- és eszméletörténeti fejtegetésein alapulnak (Tőkei 2005: 11–13).

⁶ *Beszélgetések és mondások (Lunyu)* I.1–XX.3, Tőkei 2005, I: 57–177.

⁷ *Lunyu* XVIII.5–9, Tőkei 2005, I: 154–156.

⁸ Fung 1983 (1953): 137.

vel találkozunk.⁹ Ám minden paradoxon – legyen az akár oly termékeny is, mint Laozi-é¹⁰ – feszültséget és kételyt hordoz magában; s a fogalmazás magabiztossága mögött, mely természetéből adódóan sajátja egy ilyen programírásnak, fel-felsejlik az a szellemi küzdelem, mely a „kényszerűségek” világának és a szerző ezzel szembenálló diszpozíciójának látszólag meghaladott, valójában folytonosan kísértő konfliktusából ered. Annak, hogy a műben „tanúi lehetünk a szerző hatalmas küzdelmének a jobb kifejtésért, pontosabb meghatározásért”,¹¹ meglátásunk szerint legalább annyira oka az, hogy Laozi a bölcs uralkodóról nyilatkozva a kormányzás aktusát egyszerre akarja érvényesíteni és egyszerre felszámolni – kitéve ezáltal rendszerét az ebből fakadó nehézségeknek, melyeken ily módon igyekszik felülkerekedni –, mint az, hogy a *dao* 道 fogalmának meghatározásakor csupán elégtelen kifejezési módok állnak a rendelkezésére, újabb kísérletekre ösztönözve őt – ahogy azt Tőkei állítja.¹² Az alapvető szövegheterogenitás olvasatra gyakorolt hatásán túl is, az iménti szempontok mentén úgy látjuk, hogy a műben kirajzolódó gondolati formák alakját és rendjét jelentősen árnyalja a szerzői álláspont kikerülhetetlenül fonák mivolta a tisztségviselés ügyében és az e fölött érzett aggodalmasság vagy kétely, mely érzés annak a sajátja, aki a falusi idillt álmodja az elitek körein belül rekedve.

Általában elmondható, hogy az elemző szem előtt két út látszik polarizálódni a taoizmus tendenciáiként: az, amelyik inkább és az, amelyik kevésbé szolgál ki hatalmi szempontokat. Ez nem azt jelenti, hogy a taoizmus maga ne lenne feltétlen ellenlábasa annak az ideológiai környezetnek, melynek kerekeit a konfucianizmus klasszikus kánonja jelölte ki – ideértve a konfuciuszi tanokat bírálva továbbgondoló motista tanítást is. Csupán – a laozi-i rendszer eklektikusságának, mi több, paradoxiójának megértése szempontjából – nem hagyható figyelmen kívül annak az attitűdbeli különbségnek a ténye, mely a taoista eszmény képviselőinek a hatalmi intézmények státuszát megítélendő

⁹ Lásd mindenekelőtt Laozi III, Tőkei 2005, II: 18: „a bölcs ember (*shengren*) úgy kormányoz jól (*zhi* 治), hogy [...] megvalósítja [...] a nem-cselekvést (*wei wuwei*), és minden a legteljesebb rendben lesz”.

¹⁰ A Laozi név nem kurzivált formájával a *Daodejing* ismeretlen szerzőjét vagy szerzőit jelöljük; és az utóbbi esetének lehetséges/valószínű fennállásakor is egyes számban használjuk. Ennek megfelelően elemzésünkben a „szerző” és nem a „szerzők” alak használatával utalunk a mű vagy adott részeinek megfogalmazójára, illetve megfogalmazóira.

¹¹ Tőkei 2005: 15.

¹² Tőkei 2005: 14–15.

mutatkozik meg. Az ítélet – ahogy a kínai eszmetörténetben oly sokszor – indirekt formában nyilvánul meg itt is, magatartásformák helyeslésével és helytelenítésével, minták körvonalazásával vagy épp praktizálásával, gesztusok tételével, aforizmatikus tanmesék előadásával: az égalatti sorsának kérdéséhez, így a hatalomhoz való viszonyuk különböző módjainak szövegbeli tükröződése mentén kirajzolódó alapvető distinkciónak megfelelően a hatalmi szót megvetve kerülő és az intézményi-ideológiai berendezkedést „kifordítva” folytató tendenciák különíthetők el ekként. Az előbbi útját követi a *Zhuangzi* 莊子 standard szövegegyüttese, míg az utóbbiét – ha némi átjárással is e kettő között – a *Laozi* lapjain, elemzésünk kitüntetett fókuszában találjuk meg.

Programadó antikonfucianizmus

Ha a *Daodejing* kormányzástanát kritikai vizsgálat alá vetjük, mind az elmondottakkal együtt és azokat megelőzően is a szöveg egy alapvető diszpozíciós státuszára irányul a figyelmünk: a taoista tanítás első intencióiban ott rejlő konfuciánusellenesség az, mely a művet kezdetektől átjárja, fejezeteit sorra átítatja. A *Laozi*-beli tételek megfogalmazásakor, közvetlen vagy közvetett módon akár, mindvégig hat azok polemikus viszonya a konfuciánusok erénytani fogalomrendszere támogatta direktívával szemben.¹³ A hangsúlyosan antikonfuciánus fejezetek tematizmusa így elsősorban Konfuciusz tételes erényfogalmaira, a hierarchiában és a (patriarchális) családi viszonyokban kizárólagosan érvényesíteni kívánt kötelmi rendszerre reflektál kritikailag. Három fejezet a műből, a XVIII., a XIX. és a XXXVIII. passzus – mint markáns elítélő nyilatkozatai a *Lunyu* 論語 támasztotta elvárásrendszernek – fejezi ki leghangosabban annak vádját, hogy a konfuciánusok erőltette erény- és kormányzástan – fogalmi sarokkövein alapítva – végső soron minden felfordulás (*luan* 亂) felelőse: mind a családban, mind az államban. „Emberség” (*ren* 仁) és „mélányosság” (*yi* 義), „bölcsség” (*sheng* 聖) és „tudás” (*zhi* 智), „szülőtiszte-

¹³ Vö. Ivanhoe 2003: xix–xx. Erős kivételt képez ezalól a *Daodejing* VIII. fejezetének második bekezdése, melyben épphogy e direktívának megfelelő erénytan körvonalazódik (*Laozi* VIII, Tőkei 2005, II: 19). Tételei sorra idézik a *Beszélgetések és mondások* I/5. passzusában foglaltakat (*Lunyu* I.5, Tőkei 2005, I: 58), kiegészítve azt az „emberség” (*ren*) erényének dicséretével: végtelenen ellentmondva ezzel a *Laozi* más szöveghelyein olvasható intelmeknek. E bekezdést összeférhetetlen szövegidegensége miatt egy esetleges későbbi betoldás eredményének tekintjük hát, és kihagyjuk a további vizsgálatunk köréből.

let” (*xiao* 孝) és „gondoskodás” (*ci* 慈), (mímelt) „hűség” (*zhong* 忠) és (felszínes) „bizalom” (*xin* 信), legfőképpen pedig a „szertartásosság” (*li* 禮): az oly megbecsült konfuciánus erények tételes elutasítása e fejezetekben az ég-alatti eredeti rendjét adó *dao* elveszejtésének bírálatával együtt kerül kifejtésre, súlypontilag jelezve, hogy az úgynevezett erények egyenként és együtt is – ahogy a konfuciuszi tanításban rájuk találunk – csupán egy megváltozott, erényvesztett állapot kifejeződései, a *wen* 文 -civilizáció termelte silány pótlékok a magától való (ezért magától értődő), természetes emberi viszonyokkal szemben, melyek esetében mind az előbbi megfogalmazása teljesen szükségtelen és bosszantóan művi.

A *daót* odahagyó *ren* és *yi*, a (konfuciánus) „bölcsekedés” képmutatása, a családokat dúló békétlenségre adott őszintétlen válaszok: *xiao* és *ci*, s „alkonyórán” a pusztá „haszonszerzés” (*li* 利) céljából önös érdekeiket követő, „hűséges alattvalók” megjelenése, a XVIII. fejezet e kritikus motívumsora¹⁴ szorosan egyeztetett a rákövetkező passzus „pozitívan tételező” bírálati modelljének az elemeivel; és részleteivel ugyancsak beleillik a XXXVIII. fejezetben – spekulatív módon – ábrázolt, a (taoista) „erényesség” elvesztésének a folyamatát leíró sematizmus tételei közé. Hogy ez utóbbi vizsgálatát vegyük előre, indokolja a két leírás azonos iránya: egy széles körű devalváció tapasztalata, rögzítése.

A folyamat, melyet a XXXVIII. passzus lépéseiben tár fel, kétszeresen kifejtett az adott szöveghelyen, ezek szegmenseit tekintve azonban konzisztens: (1) a *daó*hoz közel álló „magas erény” (*shangde* 上德) nem (konfuciánus) erény (*bude* 不德), ezért „erényes” (*youde* 有德) – nyitja a sort Laozi a (taoista) erény paradox dicséretével. A *shangde* ezt követő elvesztegetésén, baljós feladásán terem aztán (2) a párhuzamos leírásban csupán *de*-ként 德 jellemzett „alantas erény” (*xiade* 下德) önhitt gyakorlata, mely erény nem „erényes” (*wude* 無德) azonban, hisz nem hagy fel a (konfuciánus) erényre való törekvéssel (*bushide* 不失德) – hangzik az „Öreg mester”¹⁵ szintén paradox bírálata. Később pedig, ha minden „erény” letűnt már, következhet a sorban (3) az „emberség” átfogó kötelméhez való igazodás konfuciánus előírása; majd annak is feladását követően (4) a pusztá „méltányosságban” megállapított hatalmi-közéleti relációk egyszerű – de erélyes – követelése. Az erénytani lejtmenet végén – ahogy Laozi látja – (5) a „szertartásosság” kiüresedett elvárás-

¹⁴ *Laozi* XVIII, Tőkei 2005, II: 22.

¹⁵ Laozi nevének szó szerinti jelentése.

rendjének szoros kikényszerítése áll.¹⁶ „Márpedig a szertartásosság: a hűség (*zhong*) és bizalom (*xin*) külső héja csupán; s minden felfordulás kezdete”¹⁷ – azonosítja hát a szerző a konfucianizmust mint korok elveszejtőjét, a fennálló visszás állapotok előidézőjét.

A tendenciózus leírások „pozitív” párjaként a XIX. fejezet regresszív kiüt-keresése – ahogy említettük – az azt megelőző fejezet mintázatának vonalait követi tételeiben, bírálata azonban előremutató. A *sheng* és a *zhi*,¹⁸ illetve a *ren* és a *yi* elvetését sürgeti Laozi a nép „hasznát” (*li*) szem előtt tartandó, illetve annak érdekében, hogy a konfuciánus fogalmakkal ácsolt erények közül azok, melyek alapja naiv-vitális közösségi viszony – ilyen a *xiao* és a *ci* –

¹⁶ Laozi XXXVIII, Tőkei 2005, II: 29–30.

¹⁷ Laozi XXXVIII, Tőkei 2005, II: 30. Bár konfuciánus kontextusban a felszíniesség és alakoskodás laoz-i vádjával terhes, a *zhong* („hűség”) és *xin* („bizalom” vagy „szavahihetőség”) erénypárjának bizonyos fokú rehabilitációját tapasztaljuk itt. Annál is inkább lehet így, mert – ellentétben más *Lunyü*-beli erények *Laozi*-beli megjelenésével – (legalábbis) a *xin* fogalma ismétlődően és pozitívan tételezett a műben. Jelentésmódosulását azonban nem hagyhatjuk figyelmen kívül: elsősorban az „elegendő bizalom” (*zuxin* 足信) „bizalmatlanságot” (*buxin*) megelőző-hárító tulajdonságát értékeli a szerző (*Laozi* XVII, XXIII, Tőkei 2005, II: 22, 24). Teszi ezt oly mértékben továbbá, hogy azzal mégis és újra csak – ahogy látjuk – a konfuciánus tanokat állítja pellengérré: „Én hiszek (*xin*) a megbízhatóaknak (*xinzhe* 信者), s ugyanúgy hiszek (*xin*) a megbízhatatlanoknak (*buxinzhe* 不信者) is; (így) nyerek bizalmat (*xin*)” – tanítja a XLIX. fejezetben (*Laozi* XLIX, Tőkei 2005, II: 33; vö. többek közt *Lunyü* II.22, Tőkei 2005, I: 64). A *xin* fogalmának átértékelése annak paradox kiterjesztése tehát, azaz konfuciánus-ellenesség.

¹⁸ A „bölcesség” és a „tudás” mint társadalomszervező erők taoista elutasítottságához a következőket érdemes hozzáfűzni: először is a *sheng* fogalma önállóan (azaz a *shengrentől* elválasztva) csakis ezen a helyen szerepel a műben, így megengedhetővé válik, hogy a *zhi* jelen párjaként (aktuális) jelentése ahhoz közelítő, azzal szinonim viszonyba kerülő legyen. Fontos ez azért, mert maga a taoista tanítás is a *sheng* fogalmával jellemzett: ennek esetleges feladásáról itt – mint problematikáról – azonban kevéssé lehet beszélni. Másodszorban a *sheng* és a *zhi* mégsem a *Lunyü* talaján találkozik, ha összekötjük őket, hanem a későbbi konfuciánusok (és motisták) művei mentén: egyszerűen azért, mert – bár a *sheng* fogalma már a *Beszélgetésekben* és azt megelőzően is kitüntetett – a *zhinek* megfelelő „tudás-bölcesség” fogalma ebben a formában Mozinél 墨子 (hagyomány sz.: i. e. 470–391) jelenik csak meg, a *Lunyüben* még nem. A konfuciánus Mengzinek 孟子 (i. e. 372–289) köszönhetően emelkedik aztán a legfőbb erények rangjára, amint tanítja: „A nemes ember (*junzi* 君子) természetének az emberséget (*ren*), az igazságosságot [a méltányosságot] (*yi*), a szertartásosságot (*li*) és a bölcességet (*zhi*) tartja” (*Mengzi* VIIA: 21, Tőkei 2005, I: 377). Innen, ebből a perspektívából éri Laozi antikonfuciánus bírálata e fogalmi kettőst és veti el a „tudást” (ezen túl is) mint a nép megkárosítóját – ha részeseül belőle: kormányozhatósága nehezékét (vö. *Laozi* LXV, Tőkei 2005, II: 40).

újra érvényesüljenek eredeti szerepükben: elérve ezáltal a családi viszonyok harmonikus visszarendeződését. A „műveskedés” (*qiao* 巧) és a „haszonlesés” (*li*) elítélését, elhagyását pedig a vagyonszerzés fékezhetetlen vágyából (*yu* 欲) adódó, közösséget feszítő, destruktív tendenciáktól való megszabadulás követhetné a tanítás szerint.¹⁹

E tanítás letéteményese, annak remélt beteljesítője: ő az, aki a laozi-i taoizmus első embereként a maga képességét, hatását az égalatti viszonylatában – elvárhatóan – ideális módon képes kifejteni.²⁰ Hogy a *Daodejing* szerzője – kiutat remélve tehát a konfuciánusok direktív mintaadásának vélt repressziója alól – „bölcs emberétől” (*shengren* 聖人) a teljesség mely kritériumait kívánja meg, erre keressük a választ a következőkben.

A *shengren* kormányzáshoz való viszonya

Ha röviden kellene válaszolnunk a korszakos kérdésre, miszerint „az égalatti kívánt rendjének biztosítása érdekében miként, mihez igazodva járjon el a tanok megszólítottja, ideáltipikus személye”, a Laozi intenciójával azt mondhatnánk: a *daó*-nak való megfelelésben születik a bölcs ereje (*de*) az égalatti rendjének elősegítésére.²¹ A mű XIX. fejezetének – az előzőekben vizsgált – első felét követően, a *wen*-műveltségen való élcelődés mentén vázolja fel Laozi azokat a taoista mintákat, amelyek követésre hívásával a kényszerű kötetelmi viszonyok felszámolását igyekszik elősegíteni. A *dao* e közelítése: *bao pu* 抱樸 („a faragatlan [fa] ölelése”), *shao si* 少私 („a törekvés gyengítése”), *gua yu* 寡欲 („a vágyak mérséklése”).²² Ezek alapvető gyakorlásában eredezteti tehát a szerző a harmonikus közösségi érintkezések felelevenítésének egyetlen (értsd: nem konfuciánus) lehetőségét.

¹⁹ Laozi XIX, Tőkei 2005, II: 23. Az utóbbiakkal kapcsolatban lásd még Laozi III, Tőkei 2005, II: 17–18: „Ha nem tartják nagyra a nehezen megszerezhető vagyontárgyakat (*huo* 貨), akkor a nép közt nem lesz többé rablás.” Továbbá vö. Laozi LVII, Tőkei 2005, II: 36: „minél több ember lesz ügyes mester (*ji qiao* 伎巧), annál több ritka tárgyat <árut> találnak fel; s minél több a törvény és parancs, annál jobban elszaporodnak a rablók és tolvajok”. A „törvény” fogalmának értelmezéséhez lásd Creel 1970: 83.

²⁰ Vö. Kôsa 2013: 174: „a *Daodejing* részben az ideális uralkodás megvalósításához írt »kézikönyv«”.

²¹ Ezt kiegészítendő vö. Max Kaltenmark szövegértelmezésével, miszerint: bár a *dao* megragadhatatlan, az Út mégis járható (Kaltenmark 1969: 93–95).

²² Laozi XIX, Tőkei 2005, II: 23.

A „faragatlan (fa) egyszerűsége” (vagy kínai tömörséggel: a *pu* 樸) mint mintázat olyan habitus felvételét feltételezi, mely egy vitális-eredeti irányultságban az ember elemi vonatkozásait képezi le – mind társas, mind egyéni szinten. Ez a habitus – szándékai szerint – messzemenőkéig ellenáll a *wen*-műveltség művi tekintélyének, cirkalmas, túlszabályozott elvárásrendszerének. Ezzel pedig – s hogy a *daó*nak leginkább megfelel – alkalmassá válik arra, hogy az embereket visszavezesse eredeti egyszerűségükhöz, megszabadítva őket káros terhüktől: *wen*-civilizációs normák hiábavaló követésétől – szól a tanítás ennek elérését célozva. A *pu* mintázata szorosan feltételezett és rendre együtt jár – ahogy az előbbi szöveghely is mutatja – a „vágyak mérséklésének és elhagyásának” (*gua yu* / *buyu* 不欲 / *wuyu* 無欲) *daó*hű indítványával.²³ Ezek kettőse ellenállhatatlan erejű: „A névtelen [ti. a *dao*] egyszerűsége (*wuming zhi pu* 無名之樸) éppen abban áll, hogy egyáltalában nincsenek vágyai (*wuyu*). Nem vágyakozni (*buyu*) pedig: nyugalom; és az égalattiban magától helyreáll a rend”²⁴ – olvashatjuk a XXXVII. fejezetben a vezetői karizma (*de*) taoista emanációjának dicséreteként. A *Daodejing* kormányzástana szempontjából pedig elsődleges jelentőségű e hatásmechanizmus: a karizmán keresztül érvényesülő, kihatásában magabeteljesülő mintaadás;²⁵ amely gondolat – ahogy itt látjuk – *pu* és *buyu/wuyu* fogalompárjával keretezett.

²³ Az intenzív fogalmi kapcsolódás a *pu* és a *gua yu* stb. között a következő fejezetekben figyelhető meg: *Laozi* XV. (*pu* és *buyu*), XIX. (*pu* és *gua yu*), XXXVII. (*pu* és *wuyu/buyu*), LVII. (*pu* és *wuyu*). Tőkei 2005, II: 21, 23, 29, 37. Vö. *Laozi* XXXIX, Tőkei 2005, II: 31: a „csiszolatlan (jåde) kő-egyszerűségének (megtartása)” (*luo-luo* 珞珞) és a „csiszolt jáde ékszer-fenségéről való lemondás” (*buyu lu-lu* 不欲瑤瑤) magatartási mintákként hasonló fogalmi relációban alapítottak, mint az előzőek.

²⁴ *Laozi* XXXVII, Tőkei 2005, II: 29.

²⁵ Lásd még *Laozi* XXXII, Tőkei 2005, II: 28: „Ha a fejedelmek és királyok (*houwang*) képesek rá, hogy megőrizték [a *daót*], akkor minden létező (*wanwu*) magától fog hódolni nekik [...], a nép pedig minden parancs (*ling* 令) nélkül, magától megnyugodna”, illetve *Laozi* LVII, Tőkei 2005, II: 36–37: „Ha én [a bölcs ember] nem-cselekvő vagyok (*wuwei*), akkor a nép magától megváltozik; ha én szeretem a nyugalmat, akkor a nép magától megjavul; ha nekem nincs tevékenységem [nincs ügyem] (*wushi* 無事), akkor a nép magától meggazdagodik; s ha nekem nincsenek vágyaim (*wuyu*), akkor a nép magától visszatér a faragatlan fa állapotába (*pu*).” Érdemes megfigyelnünk, hogy e tanítás – bár részleteiben többször elkülönböződik a *Lunyu*-beli tanoktól – a „hatás mint magától való beteljesülés” teóriája mentén szorosan párhuzamba állítható az uralkodó/*junzi* karizmatikusságát hirdető konfuciuszi iskolával (vö. *Lunyu* II.1, XII.18, XIII.4, Tőkei 2005, I: 60, 117, 120). Az alapvető hatalomtechnikai (egyben ideológiai) elkülönbözéssel: a „parancs” (*ling/ming* 命) szükségességének vagy szükségtelenségének problematikájával kapcsolatban pedig vö. újra *Laozi* XXXII, illetve LI, Tőkei 2005, II: 28, 34 és *Lunyu* XIII.3, Tőkei 2005, I: 120 („a nemes ember olyan neveket

A *pu* egy másik párja a *daó*val való közösségben: a *ziran* 自然 („maga-olyanság”) – mint fogalom és mint bölcséleti alapvetés a laoji-i tanítás egy elméleti sarokköve. Hasonlóan a „faragatlan (fa) egyszerűségének” fogalmi irányultságához a „maga-olyanság” tétele is a dolgok és magunk megmásíthatatlan eredetiségéhez való elemi-evidens hozzáférésünket (leginkább az uralkodóét) igyekszik felidézni; azért ugyanis, hogy az abban rejlő potenciált, a környezetünk viszonyainak vágyott originalitását – ekképp egyensúlyát – magából kidolgozza. A *pu* jelentette mintázat szimplicitásától eltérően azonban a *Daodejing* szerzője mintegy vonatkoztatási rendszert alapít a *ziran* fogalmában; ettől válik érvényessé – sok más mellett – a „faragatlanság” pozitívuma is mint a dolgok „maga-olyansága” szerint való, de lám, ebben gyökerezik minden rend s még a *dao* is: „Az ember [...] [a földet] követi, a föld [...] [az eget] követi, az ég [...] [a *daót*] követi, a *dao* pedig [...] [a maga-olyanságát] (*ziran*) [...] követi”²⁶ – mondja Laozi. *Ziran* és *pu*, *pu* és *buyu*: megegyezésben a *daó*val hát a *shengren* a kormányzáshoz való viszonyának különböző útjain egyként elkíséri; és ami társul még ehhez, az elkövetkezőben jegyezzük.

A Laozi II. fejezetében ugyanis – mintha olvasati támogatásul – egy rendszeres előképét kapjuk a *shengren* karakterisztikájának: az alapvető, rájellemző fogalmak, *wuwei* 無為 és *buyan* 不言 bevezetésével – figyelmünk további meghatározóival. Ezek: a „szolgálattevételekben” (*shi* 事) megnyilvánuló (hivatali) tevékenység mint hatalomgyakorlat felfüggesztése (*wuwei*) és a (taoista) „tanítás” (*jiao* 教) „beszéd nélküli” közvetítése (*buyan*). Az érdeknélküliség mint a taoista bölcs erényalkatának lényegi tulajdonsága válik még hangsúlyossá e szöveghelyen, és valami olyasmi emellett, ami végigkíséri e karaktert a művön: mint az iméntiek – *wuwei* és *buyan* – által is táplált (látszólag) feloldhatatlan kettősség. Ennek alapesetként a következőt olvashatjuk itt: a bölcs „létrehoz”, azaz „szül” (*sheng* 生): belőle indulnak ki „művek” (*gong* 功), s azok hatásában jelen van bár, nem kötődik hozzájuk (*fu ju* 弗居).²⁷

A mindent alapjaiban érintő laoji-i kettősség a kormányzáshoz való viszonyulás első-eredeti aspektusaiban is megjelenik: „tanító” vagy „vezető” – együtt és külön-külön is paradox – kettőse jellemzi a *shengren Daodejing*-

ad [...], hogy azokat mindig mondani [...] is lehessen, és kimondva őket, mindig [nekik megfelelően] cselekedni lehessen”).

²⁶ *Laozi* XXV, Tőkei 2005, II: 25. A fentiekkel szorosan egyeztetve vö. Liu 2009: 227. A tétel további értelmezéséhez lásd Várnai 2018: 69.

²⁷ *Laozi* II, Tőkei 2005, II: 17.

beli karakterét. Paradoxon: hiszen az, aki tanít, de mint *buyan*,²⁸ vezet, de mint *wuwei*,²⁹ vagy épp tanítana, de visszavonultan – míg máskor vezető lenne: a hétköznapi racionalitással mit sem törődik – egyszerre emelkedik felül azon, s egyszerre ás le annak gyökeréig (mint majd látni fogjuk). A duális szemlélet és mind e jellemzők érvényesülése mentén a szövegolvasati kapacitásban négy egymásba hajló, ám jól felismerhető út körvonalazódik, amelyek a *shengren* egy-egy mélyebb attitűdjét jelenítik meg az égalatti kormányzásával összefüggésben: (1) a közélettől magányába zárkozó, hatását tanításában kifejtő bölcs útja; (2) a fejedelmek mellett segédkező, erényes (had)vezető tiszttségének megfelelő út; (3) a „bölcs emberré” lett uralkodó útja; (4) az uralkodóvá lett „bölcs ember” útja. Lássuk hát részleteiben – kifejtésünkben a fejezeti relevancián szisztematikusan építkezve –, hogy a *shengren* által bejárt utak³⁰ hogyan alakítják ki a laozi-i kormányzástan egy komplex-heterogén rendszerét.

²⁸ Erről bővebben lásd Várnai 2011: 16.

Konfuciusz a *Beszélgetések* egy helyén a fentivel összhangban ugyancsak megjegyzi – lássuk az újabb párhuzamot –, hogy – mivel a *de* nem a szavakon keresztül hat – a *junzi*-nek aligha a beszédével kellene hatást gyakorolnia (*Lunyu* XVII.18, Tőkei 2005, I: 151: „A legszívesebben nem beszélnék [*wuyan* 無言]. [...] Hát az Ég beszél? A négy évszak megy a maga útján, a dolgok [*bowu* 百物] megszületnek. Beszél-e az Ég?”).

²⁹ A *Lunyu*- és a *Laozi*-beli kormányzástan legjelentősebb párhuzamos tanítása az (uralkodói) tett-tétlenség (*wuwei*) gyakorlásának mintaszerű leírása. Ebben a tett-nélküliség szakrális „mozdulatlanságra” hív – kiváltképp a konfuciánus metódus esetén. S épp, mert az uralkodó „mozdulatlan” vagy a „bölcs ember”, ki tétlen – Laozi visszatérő mondásával élve –, „nincs olyan, amit ne tudna megtenni” (*Laozi* XXXVII, XLVIII, Tőkei 2005, II: 29, 33). Vö. ennek értelmében *Lunyu* II.1, Tőkei 2005, I: 60: „Aki erényével (*de*) gyakorolja a kormányzást, az olyan, akár az északi sarkcsillag, amely mozdulatlanul a helyén marad, bár minden csillag mozog körülötte”, illetve *Lunyu* XV.4, Tőkei 2005, I: 136: „Shun 舜 olyan uralkodó volt, aki tevékenység nélkül (*wuwei*) is jól kormányzott. Hogy mit tett? Semmi mást, csak komolyan ügyelt önmagára, és példamutatón fordította délnek az arcát [...]”.

³⁰ Az „emberek urának” (*ren zhu* 人主) segítőjeként megjelenő *shengren* útjának, azaz a (2)-es pontnak bővebb kifejtésére – kevésbé hangsúlyos tartalmi jellegére való tekintettel – a jelen dolgozat keretei között nem nyílik mód. E tárgyban a mű vonatkozó fejezetei a következők: *Laozi* XXX, XXXI, XLI, LXVIII, Tőkei 2005, II: 27, 31, 41. További részletekért lásd Rand 1979–1980: 181–182.

A *shengren* mint visszavonult bölcs

Az „Öreg mester” egyedülálló személyes példamutatása a XX. passzus, amely leírásnak fanyar íze egyfelől gyengíti a szöveg amúgy határozott állásfoglalását, másfelől támogatja annak paradox tartalmiságát: a kormányzásra való utalásában épp annak hiánya figyelhető meg itt. A *shengren* prototípusa, a szerző maga – ahogy e passzus megrajzolja e karaktert – apolitikus, aszociális személyiség. Kormányzáshoz, más emberek vezetéséhez vajmi kevés köze van.³¹

Ráadásul nemcsak, hogy apolitikus Laozi e személyes bölcsfigurája, határozottan, ismételve állítja, hogy egyedülként, szoliter magányában áll, „kitüntettként” a többi ember között – közel állva ahhoz, hogy kizárja lehetőségét mások *shengren*né válásának („csak én vagyok más, mint a többi ember: én az Anyából való táplálkozást tartom a legtöbbre”; „csak én vagyok maga a homály”; „csak én vagyok mozdulatlan” stb.³²): egyértelmű nyilatkozat a *dao* bölcsének egyedisége, egyedülisége mellett.³³

Egyetlen soros, ámbár többször – több formában – elhangzó kifakadása („Ó mily zűrzavar [*dun dun* 沌沌]!”³⁴) jelzi azonban, hogy az állapot, melyben ő maga és az égalatti leledzik – ahogyan ő látja – instabil, és annak jólrendezettsége hiányában változásra érett: szoliter magánya, erénye egyedisége, elszigeteltsége ideiglenesnek tekinthető tehát, így a *shengren*lét kizárólagossága mégiscsak megdőlni látszik.

Aki „jól tudja irányítani az életét”, azon „nincs halálos hely”, mivel „nem táplálja oly bőségesen az életét”, mint mások³⁵ – mondja az L. fejezet utalva arra, hogy aki így él, a *dao* szerint él, vagy fordítva: aki a *dao* szerint él, az itt leírtak szerint él. A leírást, e taoista miszticizmust, azonban itt sem jellemzi egy uralkodói alak megjelenítése: inkább egy – a tanítást praktikusán elsajátító – arra hivatott emberéé. Laozi megszólítottja tehát ezen a helyen is a

³¹ Vö. ezzel szoros párhuzamban a bölcs *Zhuangzi*-beli megjelenését (lásd sokak mellett pl. *Zhuangzi* 1.2, Tőkei 2005, II: 59).

³² *Laozi* XX, Tőkei 2005, II: 23.

³³ Vö. *Laozi* XLIII, Tőkei 2005, II: 32: „Ám a szavak nélküli tanítást és a nem-cselekvés hasznát az égalattiban csak nagyon kevesen érik el <értik meg>”, illetve *Laozi* LXX, Tőkei 2005, II: 41: „Az égalattiban mégsem tudja megérteni senki, mégsem tudja megvalósítani senki (a tanításmat).” Továbbá vö. megfelelésben a *Lunyu* releváns passzusaiival.

³⁴ *Laozi* XX, Tőkei 2005, II: 23. Vö. Chan 1963: 149: „But, alas, how confused...”

³⁵ *Laozi* L, Tőkei 2005, II: 34.

hivatali hierarchia minden vonatkozásától érintetlen erényes ember, aki ilyen értelemben nem részese politikai-hatalmi kérdéseknek. E megállapítást alátámaszthatja az az észrevétel is, miszerint a vonatkozó (kifejtő) leírás során az erény (*de*) kiterjesztésének, közvetítésének önbeteljesítő feladatáról szó sem esik – még utalás szintjén sem; ami azonban atipikus a *Laozi* esetében, ha ugyanis egy *shangshi* 上士 („felettes írástudó”)³⁶, főleg ha az uralkodó erényéről nyilatkozik.

Az LV. fejezet elhivatottja – bár személye éppúgy misztikus – a „*de* teljességének (*hou* 厚) birtokosa”, kinek jellemzését Laozi itt mintaként elénk tárja: a megelőző, LIV. fejezet fogalmi rendszeréből következően³⁷ az égalatti vezetője is lehetne. Leírása azonban a bölcsre általában jellemző meghatározásokkal történik: „újszülötthöz” (*chizi* 赤子) hasonlatos, talpraesett, egyszerűségében, „egy-ügyűségében” teljes, az „életerő (*jing* 精) legmagasabb fokával” bír stb.³⁸

Megjegyezzük tehát, hogy ez a passzus is azon fejezetek közé tartozik, amelyek apolitikus indíttatásúak. Érdekesük bár (a várva) a „*dao*-ba helyezkedett”, ám mint politikai karakter nélkül való: lehetne épp vezető is, de ugyanúgy – legalábbis hasonlóképp – lehet bárki más. A fejezetnek ezt a jellegét a második bekezdés fordított irányú érvelése erősíti, hiszen itt már a tanítással való esetleges szembenállásról s ennek negatív következményeiről szól Laozi – feltételezve, hogy a minta, a „*de* birtoklása” szabadon kapacitált: „Aki pedig nem a *dao* szerint él, az korai halállal pusztul el.”³⁹

Habár trónusról és uralkodóról, az Ég Fiáról (*tianzi* 天子) és „három főemberéről” (*sangong* 三公), ezek tiszteletéről szól Laozi a LXII. fejezetben – ezáltal e tisztségeket és (amint olvashatjuk: „tiszteletre méltó tettekkel lehet hivatalt szerezni”⁴⁰) hivatali mechanizmusokat tart itt érvényben – alternáción, erőteljes, pimasz relativizmuson érzük őt tetten, mikor a *daót* – hangsúlyosan – a „rossz emberek” támaszaként (is) kitünteti,⁴¹ megvalósítva ezzel a „titokzatos

³⁶ Lásd erről *Laozi* XLI, Tőkei 2005, II: 31.

³⁷ *Laozi* LIV, Tőkei 2005, II: 35.

³⁸ *Laozi* LV, Tőkei 2005, II: 35–36.

³⁹ *Laozi* LV, Tőkei 2005, II: 36.

⁴⁰ *Laozi* LXII, Tőkei 2005, II: 38. Még ha gúnyolódónak is tekintjük itt egyes megjegyzéseit, hol vannak ezek a más fejezetekben – pl. a III.-ban a „kiválóság” (*xian*) elítélése kapcsán – oly markánsan különböző tételeinek alapvetéséhez képest (*Laozi* III, Tőkei 2005, II: 17)?

⁴¹ *Laozi* LXII, Tőkei 2005, II: 38: „A *dao*: [...] a jó embereknek (*shanren*) kincse, a rossz embereknek (*bushanren*) oltalmazója.” Ennek megfelelően lásd még *Laozi* XLIX,

azonosítást” (*xuan tong* 玄同).⁴² Laozi – merész tisztelete jeleként, mely már már sértésig jut – „drágakőkorong” és „négyes-fogat” helyett „ezt a *daot* [küldené] be (a palotába)”⁴³. Hogy csúfot űzne az uralkodóból azonban, s ilyenképp hasztalansággal vádolná őt, továbbra sem tűnik fel realitásként, hisz tanai, a *dao* ereje – melyet a legkülönb ajándékként kínál az Ég Fia számára (is) – biztosítja a tartósságot, és legyőzhetetlenné tesz – miként állítja.⁴⁴ A felajánlás viszonyjellegéből ellenben következik egy újabb megállapítás, mely okot adhat majd a később előadottakban bizonyos hangsúlyok felülvizsgálatára: Laozi, a bölcs, nem *wang* 王 („király”). Nem is aspiráns. Még csak nem is főember. Bármely hivataltól, minden közélettől távol maradónak látszik: „otthon maradónak”⁴⁵ – ahogy a Tőkei-féle fordításban mint értelmező kiegészítés olvashatjuk. Hogy e sorok valóban a szerző által ténylegesen⁴⁶ elfoglalt pozíciókról, egyáltalán a szerző pozícióiról tájékoztatnak, a kifejtés módja miatt – lévén bizonyos egyéb szöveghelyekkel ellentétben a közlés itt nem egyes szám első személyben történik – csak erős valószínűséggel állítható. Ha azonban elfogadjuk ezt az állítást – márpedig számos passzus egy ilyen szerzői portrét támogat –, első (és talán egyetlen) alkalommal találkozhatunk egy szövegrészen belül a *dao* erényesével – méghozzá Laozi személyében – és a trónt ülő *wang*gal, az Ég Fia fenségével, mint két, egymástól aktuálisan jól megkülönböztetett (és egymással interakcióban álló⁴⁷) karakterrel: innen e közlés kitüntetettsége, ereje.

Tőkei 2005, II: 33: „Én <a bölcs> a jókkal (*shanzhe* 善者) jól bánok (*shan* 善), s jól bánok (*shan*) a rosszakkal (*bushanzhe* 不善者) is; (így) szerzek jóságot (*shan*).” Szigorú ellentétben az iméntiekkel vö. *Laozi* LXXIX, Tőkei 2005, II: 44: „Az égi *dao* [...] mindig a jó ember pártján áll.”

⁴² Lásd erről *Laozi* LVI, Tőkei 2005, II: 36: „...tompítani minden élességet, megoldani minden csomót, mérsékelni minden ragyogást, elegyengetni (*tong* 同) minden port: íme, ezt nevezzük titokzatos azonosításnak (*xuan tong*)”. Vö. *Laozi* IV, Tőkei 2005, II: 18: „Tompít minden élességet [ti. a *dao*], megszüntet minden zavarosságot, mérsékel minden ragyogást, egyesít (*tong*) minden porszemet.”

⁴³ *Laozi* LXII, Tőkei 2005, II: 38.

⁴⁴ *Laozi* LIV, LIX, Tőkei 2005, II: 35, 37.

⁴⁵ *Laozi* LXII, Tőkei 2005, II: 38. Vö. *Laozi* XLVII, Tőkei 2005, II: 33 és Wu 1989: 27.

⁴⁶ Az adott fennállás csak a mű körén belül értelmezendő. A történetiség szempontjából inadekvát.

⁴⁷ A bizonyos fokú megkülönböztettség, a két karakter azonos fejezeten belüli szerepeltetése más szöveghelyek – kiváltképp a XXXVII. passzus – esetében is megvalósul, a jelen leírásban rejlő egyfajta többlet azonban, miszerint e szereplők között egyidejű kapcsolat áll fent – ha mégoly elvont is –, egyértelművé teszi a megkülönböztetés jellegét: fogalmuk – legalábbis az itt közölteknek megfelelően – nem vált át egymásba.

Azután: a LXIV. fejezet, bölcsességek egy tablóba rendezett (kép)sora, a *shengren* profilját megrajzolva – akárcsak az azt megelőző passzus⁴⁸ – alapvetően és újra csak apolitikus vonásokkal társítja azt. Jól látható ez pusztán már abból a körülményből adódóan, hogy egy valóban átfogó, a legelső jellemzőket taglaló képleírás során a *shengren* politikai-közéleti szerepvállalásáról vajmi kevés szó esik; az a kevés is inkább csak – karaktersajátosságainak megfelelően – a *de* hatásában állapítja meg e jelenlétét: „Így segíti elő, hogy a dolgok (*wanwu* 萬物) megmaradjanak [...] [maga-olyanságukban] (*ziran*)”.⁴⁹

A LXX. fejezet újabb önvallomás a szerző egyedülvaló bölcsességéről és megélt különbségéről, elkülönüléséről – e képessége folytán. Nyilatkozatában feltehető legitimitásigénye sarkallja, hisz érvei tanítása megalapozottságát és mintegy természetességét hangsúlyozzák, retorikájában pedig a tekintélyelvűség uralkodik: „szavaimnak van őse [...], tetteimnek van ura”⁵⁰.

Magát mint *shengrent* mutatja be, a kevesek egyikét vagy talán az egyetlen (ha abból indulunk ki, amit a fejezet első felében állít, miszerint az égalattiban senki sincs, aki tanítását megértené és követné, feltétlenül ez utóbbi lehetőséget kell érvényesnek tekintenünk⁵¹). A „bölcs ember” képe tehát, mellyel itt szembesülünk, kevésbé uralkodói. Inkább hat tanítónak. Megértést vár, tanítása fontosságát hangsúlyozza ahelyett, hogy – várhatnánk – erénye misztikus többlete révén egyszer csak megvalósítaná a *dao* uralmát az égalattiban. A visszavonult, tanítói attitűdöt erősíti az a szembeállítás is, miszerint előkelőségének ékszereit „durva ruha alatt”, „keblében” viseli; ugyanakkor e visszafogott, láthatatlan ragyogás egyként erénye a taoista uralkodónak is. Legyen bármi is a *shengren* státusza itt, hogy híján van értő füleknek, taní-

⁴⁸ *Laozi* LXIII, Tőkei 2005, II: 38–39.

⁴⁹ *Laozi* LXIV, Tőkei 2005, II: 39. Az „égalatti dolgainak” egymást feltételezéséről lásd Robinet 1997: 97–99.

⁵⁰ *Laozi* LXX, Tőkei 2005, II: 41.

⁵¹ Lásd 33. lábjegyzet. A hivatkozott laoji-i sorok, e végletes és kizáró beszédmod rigid, szó szerinti értelmezésén túl könnyen adódik a lehetőség, hogy azt, mármint e beszédmodot, túlzó jellegű, retorikus eszköznek tekintsük inkább, mellyel a szerző ügye hangsúlyozásának érdekében él: ha így van, e kijelentéseket nem elsősorban mint szabatos állításokat, hanem mint a figyelmünket ekként irányító szuggesztiókat értékelhetjük. Ennek megfelelően a *shengren* magánya – ahogy itt látjuk – nem szükségképpen jelenlené erénye birtokának tényleges kizárólagosságát – szemben fenti állításunkkal. Továbbá vö. *Laozi* LXXVIII, Tőkei 2005, II: 44: „Hogy a gyenge mindig legyőzi az erőset, a lágy pedig legyőzi a szilárdat, azt az égalattiban mindenki tudja, de nincs senki, aki meg is tudná valósítani.”

tására fogékony erényeseknek, ehhez – a mondottak értelmében – kétség sem férhet. A fejezet második felében tett megjegyzése, korrekciója nyomán sem tér el ettől számottevő mértékben – épp csak tanítása elevenségét (egyben erénye alapjait) igyekszik biztosítani, rögzíteni, mikor állítja: „Nagyon kevesen értenek meg engem, de éppen ebben rejlik értékem.”⁵² A megértés e hiányának magyarázata – ahogy a szövegrészek kontextuális olvasatából ez adódik – a *Laozi* első és alapvető különbségtételének, szembeállításának azon mozzanatából indulhat ki, melyben a művileg tett elválik az egyszerűségében adottól, a civilizáció kénye és kényszere a magától értődő (falu)közösségi lét romlatlanságától. Az értetlenség eszerint a – tágabb értelemben vett – kortársi gondolkodás és szemlélet – valami „eredetihez” képest – megváltozott alapjaira utal, arra ugyanis, hogy a hivatkozás rendje – társas érintkezések, berendezkedések alapja – „többé” már nem a *daóra* megy vissza (vagy ami ugyanaz, a „maga-olyanságára”), ahogy tette volna eddig – kimondatlanul is, kifejtetlenül is –, hanem konfuciánus erények, civilizációs vívmányok művi tekintélyére, melyek megerőszkolva az ember vitális egyszerűségét, tévútra vezetnek azt: innen tehát az értetlenség – így értjük meg. Mindezek után és értelmében két erős, egymással szembemenő állítást fogalmazhatunk meg a fejezet kapcsán: (1) a szerző korának embere – ahogyan ő látja – a *xiashi* 下士, az „alantas írástudó”, aki a taoista tanítás érvényét felismerni s azt követni képtelen (hasznát lesi folyton csak, a valódit ezért elvétí); (2) a különbség révén azonban, amely az „Öreg mestert” és a „keveseket” megkülönbözteti az iméntiek sokadalmától, mégsem lesz hatályos a mű hangsúlyos tétele – ha

⁵² *Laozi* LXX, Tőkei 2005, II: 42. Az érdemek ilyen megszerzését egyébként – akárcsak itt – a XV., a XVII. és a XLI. fejezet tanúsága szerint is a megismerés vagy elsajátítás képességének valamiféle korlátozottsága teszi lehetővé. Ezek közül az előbbieket esetében a vezetők és uralkodók megkülönböztetett erénye múlhat „kiismerhetetlenségükön”: jelenlétük ugyanis áldásos, sőt szükségszerű az Ég alatt, ahogy távolságuk is az emberekől, tűnékenységük is az. Az utóbbi esetében pedig a *dao* értékmérőjévé válik az „alantas írástudó” róla szóló véleménye, amelynek korlátoltsága a mutatója: „Ha [...] [alantas írástudó] (*xiashi*) hall a *daoról*, nagyot nevet rajta. Ha nem nevetne rajta, (az, amiről hallott) meg sem érdemelné, hogy *daonak* nevezzék” (*Laozi* XLI, Tőkei 2005, II: 31).

Megjegyzendő azonban, hogy épp a „kiismerhetetlenség” mint a „legjobbak” e becsült tulajdonsága (vagy ennek kívánalma) – ha fogalmi bevezetése helyén (*Laozi* XV, Tőkei 2005, II: 21) az „egyszerűség” erényével együtt használatos is, azzal egyként elismert – a jelen passzus első felében megfogalmazott „egyszerűség-tétel” viszonylatában, miszerint: „Az én szavaimat nagyon könnyű megérteni, s nagyon könnyű megvalósítani is őket” (*Laozi* LXX, Tőkei 2005, II: 41), mégis ellentmondásosnak hathat.

várnánk is –, miszerint „minden ember (*boxing* 百姓) szalmakutya (*chugou* 鬲狗)”⁵³. Épp ellenkezőleg, – ahogy már láttuk – Laozi erényét, „értékét” köti az ilyen megkülönböztetéshez: ezáltal is kiemelve annak fontosságát, szerepét – csökkentve a „titokzatos azonosítás” mértékét.⁵⁴

Az uralkodó mint *shengren*

A XXXII. fejezet szerint a *dao* erényét Laozi a „fejedelmek és királyok” (*houwang* 侯王) kompetenciakörébe utalja és ajánlja; meghagyva, hogy amennyiben „képesek rá, hogy megőrizték”, teljesül a rend legmagasabb szintű megvalósulása: a magától való beteljesülés, mely nem kívánja a parancsot, mégis a legteljesebb harmóniát hozza el – fejedelmek és királyok becsületére.⁵⁵ A *daót* és az úton járó „tízezer lényre” (*wanwu*) tett hatását⁵⁶ a *houwang* kompetenciájába vont és – a konfucianizmussal rokon módon megnyilvánuló⁵⁷ – közvetítettség kérdése jellemzi tehát, ahol az uralkodó(k) erénye (*de*) – kisérgázásában – képes az égalattit és annak minden lakóját (egyszeriben) erényessé tenni.

A XXXVII. fejezetben foglaltak rímelnek az előbbiben megfogalmazottakra – bizonyos helyeken szóról szóra elismételve ezeket – azzal a kiegészítéssel megtoldva, hogy amennyiben a *wanwu* „megváltozván is tevékenykedni akarna”, a szerző – magamaga – „megfőkezne a névtelen egyszerűségével”⁵⁸. A „névtelen egyszerűsége” (*wuming zhi pu*) vágymentesség (*buyu*), a vágymentesség nyugalom: nyugalom a belsőben és a közösségben egyaránt.⁵⁹ A fejezet tanúsága szerint tehát a *Laozi* szerzője a „*daó*ba helyezkedett” (vagyis

⁵³ Laozi V, Tőkei 2005, II: 18: „Az ég és a föld nem emberséges (*ren*), minden létezővel (*wanwu*) úgy bánik, mint afféle szalmakutyával. A bölcs ember sem emberséges, úgy bánik az emberekkel (*boxing*), mint afféle szalmakutyákkal.”

⁵⁴ A „titokzatos azonosítás” gyakorlata (lásd 42. lábjegyzet) mint a *shengren* erénye a jelen fejezet közlésétől sem idegen azonban, kiváltképp, mikor a „bölcs ember” pórias, egyszerű megjelenését írja le – akárha metaforikusan is – és dicséri, mint amely a fénylőt takarja.

⁵⁵ Lásd 25. lábjegyzet és kapcsolt főszövegbeli tartalom.

⁵⁶ Vö. Chen 1989: 37.

⁵⁷ Lásd újra 25. lábjegyzet.

⁵⁸ Laozi XXXVII, Tőkei 2005, II: 29. A „névtelen” taoista koncepciója kapcsán vö. Hansen 1992: 218 és Várnai 2013: 396.

⁵⁹ Lásd 24. lábjegyzet és kapcsolt főszövegbeli tartalom.

ő maga *shengren*), mi több, egyfajta kormányzati pozícióban találunk rá – ha ez a pozíció akár csak remélt is.

A nép, azaz az „alattvalók” (*xia* 下) és a „legfelsőbbek” (*taishang* 太上) elitárius megkülönböztetésével és egymással való szembeállításával találkozunk a XVII. passzusban is: lenyomataként tehát annak, hogy – akárha a vágyott uralkodó „meggondoltságával minden szavának megbecsülést [is] szerez” és viszonya harmonikus a néppel⁶⁰ – Laozi differenciált társadalmi-hatalmi viszonyokban kénytelen gondolkodni az elemző leírások során, ahol egyértelmű és határozott politikai állásfoglalásban nyilvánul meg ezzel egy időben. A „nép bizalmának elvesztését” (*buxin* 不信) megelőzendő hatalomgyakorlat⁶¹ vázlata ugyanis – melyet itt kínál – az uralkodói kontroll fokozódásának elítéléséből adódik, hiszen a kezdeti idilli állapottal („A legfelsőbbekről az alattvalók éppen csak tudták, hogy vannak”⁶²) egyértelműen konfrontált a későbbi/akkori, ahol is a vezetés – tanítja az „Öreg mester” – konkrét társadalmi repressziót fejt ki.

Ugyanígy – „mert »határainkon belül« négy nagyság létezik, s a király (*wang*) ezek közül az egyik megtisztelő helyen lakozik”⁶³ – a *wang* nagyságát, kitüntetettségét hangsúlyozva Laozi a XXV. fejezetben is hitet tesz az uralkodói státusz és hatalom *dao*erényes fenntartásának szükségessége mellett, mégpedig annak kozmikus, világfenntartó jelentése, jelentősége miatt.

Az LIV. fejezet hangsúlyos, szuggesztív megfogalmazása szerint pedig: a *dao* ereje, a tanítás követése biztosítja az azt beteljesítő számára a remélt megmaradást és az erénybeli gazdagságot a társadalom minden szegmensében (hiszen a társadalom legbenső mivoltát is maga a *dao* adja⁶⁴), illetve általában véve is (pl. „akit jól átölelt [a *dao*], azt nem lehet elmozdítani”⁶⁵: ennek politikai irányultsága továbbá már a fejezet elején erős alaphangadó). Az „el-

⁶⁰ *Laozi* XVII, Tőkei 2005, II: 22.

⁶¹ A *Daodejing* előtt már a konfuciánus tanítás is kiemelten kezeli e hagyományos problematikát: a „nép bizalmának elvesztését” főbenjáró vétekként ítéli el, mely vétek az Ég haragját vonja magára, és az uralkodó letaszíttatik (*geming* 革命) (vö. *Lunyu* XII.7, Tőkei 2005, I: 115: „...ha a nép nem bíz benned [aki uralkodsz felette], nem állhat fenn [az uralmad]”, illetve *Mengzi* VIIIB: 14, Tőkei 2005, I: 326: „A nép a legfontosabb, a föld- és gabonaistenek csak másodsorban következnek, s a fejedelem a legkevésbé fontos” stb.).

⁶² *Laozi* XVII, Tőkei 2005, II: 22.

⁶³ *Laozi* XXV, Tőkei 2005, II: 25.

⁶⁴ Vasziljev 1977: 189.

⁶⁵ *Laozi* LIV, Tőkei 2005, II: 35.

mozdítani” (*tuo* 脫) kifejezés használatával a szerző a politikai-közeleti jelenlét több szintjét is képes volt lefedni, már ami a *shengren* (politikai) karakterét illeti: mindenekelőtt azonban a bölcs(-király) alapvető erényének megfelelő – annak „mindent megtenni képes” – „mozdulatlanságára”⁶⁶ utal. A hatalmi-politikai utalás egyértelműségét a továbbiakban – legelőször is az idézett sor után következőben – kifejtettek mutatják: az „ősök erényének” megmaradását, hatalmi pozíciók továbbörökítését és megöröklését a „fiak és unokák” (taoista) áldozattételéhez köti a szöveg.

A passzus kifejtő részében egy hierarchikus egészre vonatkozó, részletekbe menő leírást találunk, mely leírás egy, általános érvényre hozott direktívát tartalmaz („tégy rendet [*xiu* 修] mindenütt!”); amelynek követése következményeképp a hierarchia minden szintje az égalattival bezárólag felvirágzik, erényében prosperál, kiteljesedik.⁶⁷ Bár a *Laozi* esetében – és ezt fontos hangsúlyozni – a hierarchia kevésbé vagy talán egyáltalán nem jelent hivatali ranglétrát, hivatali pozíciót, hanem többnyire természetes módon létrejött szerveződések egy rendszerét jelenti, illetve e szervezetek vezetőinek egymáshoz való viszonyát (itt: saját magunk – a családfő – a falu vezetője – a fejedelem – az Ég Fia), kétségtelenül összefonódik a taoista erény, a *xiu* taoista feladata egy hierarchikus fokozatossággal, e szervezetek vezetőinek szolgálatával.

Alkalmazva a laoz-i tételt, miszerint: amit a *daó*val illetnek, amihez a *daó*val közelítenek, az egyszerűségében megjelenik előttünk,⁶⁸ megérthetjük, miért áll fenn kapcsolat a *daó*nak megfelelő „kiteljesítés” és önmagunk, a család, a falu stb. „megismerése” között. Hogy ezekről megismerjük, mik is önmagukban, egyszerűségükben, természetességükben, szükséges a taoista, minden megerőszkolástól mentes lényeglátás, a hatalmaskodó rendszerek okozta torzítás alóli felszabadítás, melyet követően válik lehetővé a felismerés: mi az, ami egyszerű létünkben mi vagyunk; milyen a család és a falu, ha nem éri

⁶⁶ Lásd 29. lábjegyzet.

⁶⁷ Vö. ezzel szoros párhuzamban *A nagy tanítás* (*Daxue*), Tőkei 2005, I: 185–186: „A régiek, amikor világossá akarták tenni a fényes erényt az egész égalattiban, először rendet teremtettek (*zhi*) a fejedelemségükben (*guo* 國). Amikor rendet akartak teremteni a fejedelemségükben, először rendbe tették (*qi* 齊) a családjuk (*jia* 家) ügyeit. Rendbe akarván tenni a családjuk ügyeit, először tökéletesítették (*xiu*) saját magukat (*shen* 身). [...] Ha tökéletesítettük magunkat, akkor rend lesz a családjunkban. Ha rend lesz a családjunkban...” stb. Továbbá vö. *Lunyu* XIV.45, Tőkei 2005, I: 134: „[A nemes ember] úgy tökéletesíti (*xiu*) önmagát (*ji* 己), hogy nyugalmat tudjon biztosítani az egész népnek (*boxing*), bár ez még Yaonak 堯 és Shunnak is nyugalanságra adott okot.”

⁶⁸ *Laozi* XXXIX, Tőkei 2005, II: 30–31.

káros represszió; milyen egy fejedelemség, ha esztelen erő helyett a *daó*val kormányozzák; milyen az égalatti, ha egy bölcs király erénye alatt egyesül.

Az az állítás, miszerint a szerző – saját bevallása szerint – az égalatti „ismerője”, mégpedig annak ismeretét saját magának az ismeretéhez köti, feltételezni látszik, hogy önmaga erényét a bölcs király erényéhez, az Ég Fia szentségéhez közelíti, valójában megfelelteti annak. Hagyományosan ugyanis az égalatti ismerete az „égi jelek megértésének” következménye, azok égalatti leképezése: ennek erénye pedig egy az egyetlen király erényével; az egyetlen király pedig egy az égalattival.⁶⁹ Ez a konklúzió persze korántsem hat idegenül a korpusz egyéb részeinek vonatkozásában, hiszen a taoista erény megtestesítője – akár a szerző az, akár egy ideál – legtöbbször maga a bölcs király képét ölti fel a tanításban, erényét azzal egyezteti. Épp ezért érdekes a jelen passzus hangsúlya, miszerint a *daónak* való megfelelés mindenki feladatában áll: erősebb értelemben ténylegesen, gyengébb értelemben – amelyet támogattunk – a bármiféle hatalommal, akár nem politikai hatalommal bírók körén értelmezve. Még e gyengébb értelem mellett is azonban világosan látszik a tetemes különbség a csupán a legfőbb vezető (esetleg vezetők) erényének mintául szolgáló tanítás és a „sokaság embereit” (*zhong* 衆) megszólító mintaadás között azok konzekvenciáit tekintve. Hogy ezek jellegében, lényegükben valójában még sincs különbség, érthetjük: a taoista király paradoxonja épphogy feloldódni látszik a „mindenki teljesítse ki magát” (*jie* [...] *xiu shen* 皆 [...] 修身) – konfuciánus ihletettségű⁷⁰ – taoista tételében, amikor is a hierarchia vagy a köz emberét taoista „tétlenségre”, a taoista tanok beteljesítésére szólítja fel Laozi. Megjegyzendő azonban, hogy a király erénye még ekkor is megkülönböztetett marad: „aki pedig [...] [rendbe teszi az égalattit], annak erénye [...] [teljes] (*pu* 普) lesz”.⁷¹

Továbbra is: „Aki a fejedelemséget birtokolván az Anyához megy, maradandóságot biztosít. Ezt nevezik mély gyökérnek és biztos alapnak. Ez [...] [a tartósan jelenlévő] *dao*”.⁷² Az LIX. fejezet értelmében tehát az erényes fejedelem a „*daó*ba helyezkedik”, azt „minden dolog”, így hatalma alapjának tartva, a „legyőzhetetlent” és „határtalant” hívja segítségül, mely(ek) ereje, hatása

⁶⁹ Vö. *Laozi* XIII, Tőkei 2005, II: 21: „az égalattit csak arra lehet rábízni, aki úgy előkelő [feljebbvaló] (*gui* 貴) [...], hogy saját énje egy az égalattival”.

⁷⁰ *Daxue*, Tőkei 2005, I: 186: „Az Ég Fiától kezdve egészen a köznépig (*shuren* 庶人) minden egyes ember számára önmagának tökéletesítése a legfontosabb (*ben* 本).”

⁷¹ *Laozi* LIV, Tőkei 2005, II: 35.

⁷² *Laozi* LIX, Tőkei 2005, II: 37.

(de) révén biztosan és maradandón a maga – s így a *dao* – „birtokában” tudhatja a fejedelemséget.

Felütésében aztán a LX. fejezet is csatlakozik az azt megelőzők sorába, mikor is a „nagy fejedelemség kormányzását” bagatellizálja – a *dao* követését írva elő egyetlen feladatként. A továbbiakban azonban nem várt következtetéseknek lehetünk itt tanúi: Laozi jóslata a „*gui* 鬼 szellemek” kártékony praktikáinak elmaradásáról – amelynek érvényét az előbbi feltétel megvalósulásához köti – már jelzi az érvelés eltérő irányát (amennyiben valóban a vallásos tanokat ekképp felhasználó szerzői megnyilatkozásról van szó, és nem – ennek álcája mögött – a régi tétel ismétléséről, miszerint „élő” és „holt” csupán ugyanannak az éremnek két oldalát jelentik⁷³: s ezt felismerve a „csodák” elmaradnak). A *daokormányzás* megkülönböztetett erényét hangsúlyozandó tehát a hitvilág szokásosan kevesebbet hivatkozott elemeit⁷⁴ is mozgósítja Laozi, mikor is a holtak hazajáró szellemeinek e kormányzást követő, feltehető elégedettségéről és békéjéről nyilatkozik. E szellemek ugyanis – hagyományosan – az elmaradó áldozatok utáni sóvárgásukban válhattak veszélyessé, zavart keltővé,⁷⁵ így jövendőlt nyugalma, „ártó csodáik” féken tartása

⁷³ A kínai „túlvilág” evilági – legkevésbé sem transzcendens. Ezért „élő” és „holt” megkülönböztetésének ilyen feloldása amúgy nem áll szemben a vallásos tanokkal.

⁷⁴ Tőkei a *Daodejing* Weöres Sándor-féle fordításához írt jegyzeteiben e szellemeket, illetve ezek fogalmát a „holtak szellemei” formában mintegy azonosítja az „ősök” fogalmával; érvelése során legalábbis a leghatározottabban közelíti ezeket egymáshoz, mikor is az utóbbival nevezettek hitvilágban (és a tényleges kormányzásban) betöltött szerepét, jelentőségét ruházza az előbbiekre (Weöres 2001: 106: „*Míg az úton járnak az emberek, nem művelnek csodát a szellemek* – azt jelenti: ha a kormányzás minden dolga a *dao* szerint való, akkor a holtak szellemeinek semmi szerepük nem marad. Ez éles támadás a konfucianizmus ősök-kultusza ellen.”). Valójában azonban a kínai hitvilágban szokásosan a „*gui* szellemek” néven hivatkozott (élő-)holt lélektestek státusza, rangja nem érte el a – tulajdonképpen – „ősökként” tiszteltékét, azok erényétől, hatásától esetenként lényegileg, máskor mérték tekintetében elmaradt. Hiszen e fogalomkört alkalmazva vagy a (nemesi) holttesttel a sírban maradó és áldozataitól megfosztottan kószálni indult, kártékony szellemekre utaltak (Maspero 1978: 153), amelyek – lévén a holttest enyészete, egyben a gyászidő lezárulta saját végüket is jelentette (Maspero 1978: 154) – nem emelkedhettek az „ős” rangjára (ugyanis „a nemrég elhunyt csak a gyászidőt befejező áldozat után vált összé” Maspero 1978: 158); vagy azokra a „tömeggé degradált ősökre”, akik a nemzedékek egymást követő sorában egyre távolabb kerülve áldozó utódjuktól többé nem kaptak már személyüknek szóló áldozatokat (Maspero 1978: 159), s így erejük lehanyatlott, erényük személyessége megszűnt, feloldódott egy általánosban. Ekképp tehát a „*gui* lelkeknek” az „ősöktől” való megkülönböztetése indokolt és – a fentebbieket alátámasztandó – igényelt is.

⁷⁵ Maspero 1978: 153.

– a szerző szándékai szerint – egy (számukra is) kívánatos és erényes (ha nem a legerényesebb) kormányzat dicséretévé válna. Akárcsak a *shengren* nyugton maradása – ahogy Laozi tanítja újra csak és ugyancsak először e meghökkentő formában: hogy a „*gui* szellemek” megbékéltek, s „az égalattit a *dao*val kormányozzák, [...] a bölcs ember (*shengren*) sem árt többé az embereknek”⁷⁶.

A kártékonyság, minden tett-ártalom mellőzése mint erény, mint kötelesség a *Laozi* lapjain szinte mindig a bölcsé lett uralkodó-kormányzó figurájához, annak fogalmához kötöten jelenik meg: hogy ez esetben a „*shengren*” válik e reguláció tárgyává (és alanyává), – bár zavarba ejtő lehet számunkra a neki immáron felrótt eddigi, ártó kellemetlenkedés – világosan mutatja e két fogalom egyezőségét, uralkodóét és *shengren*-ét. Az iménti zavar is könnyen feloldást nyerhet azonban, ha belátjuk: a magyarázat során alkalmazandó taoista tétel, miszerint „előbbi és későbbi egymást követi”,⁷⁷ konzekvenciáiban megengedi, sőt támogatja az efféle, esetlegesen fennálló, ámde regulatív, időbeli és/vagy logikai megkülönböztettség, mint az uralkodó és *shengren* fogalmi kettősségének aktuális érvénytelenítését. Minthogy uralkodóból *shengren*, *shengren*ből uralkodó válik – ahogy láttuk (és látni fogjuk még): kettejük erénye, akárcsak kártételük tehát egy (lehet), és mert e minőségeik határozzák meg fogalmukat, maguk is egyek (vagy egyek lehetnek – az ennek megfelelő laozi-i álláspontra helyezkedve). A megtevesztő – mondhatnánk újra: paradox – kifejezéshasználát⁷⁸ ellenére is világos azonban a szerzői közlés a továbbiakat tekintve (is): a bölcs előljáró az ártatlan „*gui* szellemek” méltó párjaként maga is „üres szellemmé” lesz, *de*-je azokéval – ahogy Laozi írja – „találkozik és egyesül”.⁷⁹ Ez a közös jelleg, mely esetükben a *dao*nak leginkább megfelelő, erényük (közel egyedüli) meghatározója: „nem ártani”, „elmaradni”.

A LXV. fejezet tanítása szerint a „nem-tudás segítségével kormányozni” (*bu yi zhi zhi* 不以智治) a *dao* szentjeinek egy (kizárólagos) eszköze, hogy a fejedelemséget boldog egyszerűségében tudhassák, és így annak prosperitását biztosíthassák. Ellenben a nép ismereteinek gyarapításával, amely ál-

⁷⁶ *Laozi* LX, Tőkei 2005, II: 37–38.

⁷⁷ *Laozi* II, Tőkei 2005, II: 17.

⁷⁸ Szemben az eredeti kifejezést („*shengren*”) hüen tükröző Tőkei-féle fordítással („bölcs ember”), Weöres verses tolmácsolásában értelmező fordítását adja a terminusnak („fejedelem”), így csökkentve a felmerülő értelmezésbeli nehézségeket (Weöres 2001: 76). A terminusértelmezések paradoxonjellegeről lásd Wu 1995: 37.

⁷⁹ *Laozi* LX, Tőkei 2005, II: 37–38.

lhatatosságot, irányításbeli nehézségeket szül, és e zavarnak a *guojia* 國家 („az ország és családjai”) látja kárát – hangzik Laozi taoista érve. S ha eközben a „régii időkre” utal is, világosan látszik, hogy a fejedelemség – egyedül megbízható – vezetését azok kompetenciakörébe vonja, akik „[tudják], hogyan kell gyakorolni a *dao*!”⁸⁰. A taoista kormányzás ilyen alapvetését megérteni egyébként illetékességet jelent „mérték és példa” dolgában – állítja a szerző; továbbá frappáns választ kapunk még az esetenként egymásnak és általában a mindennapi ítéleteinknek ellentmondó taoista tételek paradoxája ügyében is.

Az első állítást tekintve meg kell jegyeznünk, hogy „mérték és példa” ismeretének feltevése határozott tagadásává válik a mű minden, relativizmussal áthatott gondolatának – holott e gondolatok tendenciája az, mely a *Daodejing* közel egyetlen, konzekvensnek tűnő vezérmotívuma lehetne. És mégsem: a minden repressziónélküliséget hirdető „bölcshember” mintaadásában maga válik (ennek is) korlátozó tényezőjévé – és szükségképpen. Ezért e nagyszerű – és paradox – kellés: „Ha művedet véghezvitted, nyomban vonulj vissza, (mert) ez az ég *daoja*.”⁸¹

A másik kérdés pedig, melyben a laozi-i tételek paradoxonteremtésének egy magyarázatát nyerjük, a „titokzatos *de*” jellemzőinek vizsgálatához utal minket: kiindulópontját – az eddigiek értelmében – „mérték és példa” ismeretében, használatában állapítja meg a szöveg, hatását sokszorosnak tartja. Állítja, „vele lehet eljutni a nagy összhanghoz (*dashun* 大順)”, úgy mégis – és most számunkra ez a fontos –, hogy a *de*: „a dolgok átfordulása” (*wufan* 物反).⁸² Ha a „titokzatos *de*” működése során – látjuk – irracionálisan hat, a „nagy rendezettség” mégis ennek köszönhetjük, szabálytalanságával megtéveszti a szemlélőt: a megtévesztettség leírására és a szemlélet kitégítésére pedig mi más lenne a legalkalmasabb eszköz, mint a paradoxon?

A *shengren* mint uralkodó

„A *Daodejing*ben a Bölcshalakja egy szent uralkodó formáját ölti, egyfajta demiurgoszét, a *dao* antropomorfizált képviselőjét”⁸³ – fogalmaz Isabelle Robinet *A taoizmus kialakulása és fejlődése* című könyvében. S valóban, amint a Laozi

⁸⁰ Laozi LXV, Tőkei 2005, II: 40.

⁸¹ Laozi IX, Tőkei 2005, II: 19.

⁸² Laozi LXV, Tőkei 2005, II: 40. Vö. Laozi XL, Tőkei 2005, II: 31: „Az [...] [átfordulás] (*fan*): a *dao* mozgása”.

⁸³ Robinet 2006: 56.

XLVII. fejezetében is, a szent király archaikus-ideáltipikus jellemzői a „bölc ember” taoista-ideáltipikus jellemzőiként – mint sematizmus – állnak előttünk. A „mozdulatlanságában” messzeható királyi erényhatalom valami teljessége fogalmazódik meg abban a leírásban, amely a bölcset – karizmája révén – mintegy (királyi) origópontba állítja és utalja: egy helyben maradása, tevékenységének egyfajta szakrális korlátozása, a megismerés és megnevezés karizmatikus, szent gyakorlata mind-mind kifejezi világfenntartó szerepének ősi királyi jellegét.⁸⁴

Mintha folytatásként, a „bölc ember” XLIX. fejezetbeli jellemzésekor Laozi – láthatóan – következetessé, egyben plasztikussá kívánja tenni e („sarkcsillag módjára”) „mozdulatlanul” erényt tevő uralkodó képét, amikor a szövegrész felütésében (a *shengren* „a nép [boxing] szívét teszi saját szívévé”⁸⁵) először is (újra) egyértelműsíti, hogy bölcset a királyi erény birtokosának: az égalatti vezetőjének tartja; később kifejti, hogy e vezető érzékelésében, ténykedésében „csecsemőhöz” (*hai 孩*) hasonlatos, kinek egy helyben maradása, elemi világlátása és reakciókészsége a „mozdulatlanul” is erővel ható királyi erény jellemző formája (lehet). „Félénkség”, „egy-ügyűség”, „csecsemőlét” stb. mind-mind olyan tulajdonság, mely igencsak távol áll a konfuciuszi hagyományban megfogalmazódó „mozdulatlan uralkodó” habitusától; mégis (vagy épp ezért) képes e leírás az Ég Fia uralkodói karakterét annak archetipikus eredetijéhez közelíteni: a szakralitás ideális megtestesítője igenis „Árva”, „Elhagyatott”, „Ellátatlan” lehetett,⁸⁶ erényében megkülönböztetett, elkülönültségében egyedülálló.

Ha elfogadjuk Tőkei értelmezését – melyet a szövegösszefüggések is alátámasztanak –, miszerint Laozi itt ismét nyilatkozatot tesz saját *shengrenségéről*

⁸⁴ A hivatkozás archaizmusairól, az Ég Fiának hagyományos-szabályos erényeiről, kötelességeiről és az ezeknek megfelelő elvárásrend szerinti életéről lásd Maspero 1978: 128–136. Továbbá párhuzamosságok megállapításához és az ideáltipikus vezető erénytanához vö. a *Lunyu* releváns passzusaiival, elsők közt is a már idézett II/1.-vel (lásd 29. lábjegyzet), illetve a *Csatolt magyarázatok* 1. pontjában foglaltakkal (*Yijing: Xici* 1, Tőkei 2005, I: 47: „Aki [...] megragadta az égalatti törvényeit, az székhelyet állít magának a középben”).

⁸⁵ *Laozi* XLIX, Tőkei 2005, II: 33.

⁸⁶ *Laozi* XXXIX, Tőkei 2005, II: 30–31: „S ezért mondják önmagukról a fejedelmek és királyok: »Árva«, »Elhagyatott«, »Ellátatlan«. Nem azt jelenti-e ez, hogy a jelentéktelent tekintik alapnak?»; *Laozi* XLII, Tőkei 2005, II: 32: „Amitől az emberek legjobban irtóznak, az éppen az »Árva«, »Elhagyatott«, »Ellátatlan« állapot, s a királyok és fejedelmek (*wanghou*) mégis így nevezik magukat.”

(„Én <a bölcs>”⁸⁷), azt is érvényesnek kell elfogadnunk, hogy ő az (ő legalábbis mindenképp), aki „a nép szívét teszi saját szívévé”. Azét a népet, amely „ragyog”, „fűrkész” és „kutat”,⁸⁸ vagy – ahogy itt fogalmaz – „megfeszítve figyel szemével és fülével”⁸⁹: felmerül a kérdés, az uralkodó bölcs hogyan gyakorolja erényét a nép felett, ha annak szellemét magáévá teszi. Egy, már megelőlegezett válasz szerint⁹⁰ – amelynek épp a passzus jelen tétele szolgál alapjául – a bölcs, amikor „a jókkal jól bánik”, s ugyanígy a „rosszakkal”, „egy-ügyűségében”, differenciálatlan ítéletében (amely a „minden ember szalmakutya” tételben is – bizonyos formában – megfogalmazódott) harmóniát teremt az égalattiban, vagy – helyesebben szólva – az égalatti eredeti harmóniáját tételezi.

A taoista kormányzástan alapvetését, első és végső iránymutatását, metodikai origópontját tartalmazza az LVII. fejezet, és nyilatkozik újra erről – bizonyos fordulatokat felfrissítve, de lényegét-egészét tekintve változatlanul előadva: a „bölcs ember” kormányzása tehát – ha az égalattit „meghódítani” (ebben az esetben leginkább csak: „megnyerni”) kívánja és persze nem a maga javára – a kormányzás, a hatalmi manőverek berekesztése. A tett-kormányzás, az „ügybuzgalom” (*shi*) felszámolása, így a nép, az égalatti üdve egyedül a bölcs erényén múlik: visszavonulásával a hierarchia, a hatalmi felépítmény egésze szűnik meg egy csapásra – megszűnik a népre nehezedő teherként annak önmagát legelemibb, egyben legteljesebb módon fenntartani képes életerejét csapolni. A bölcs uralkodó vágyak, hatalmi törekvések és egyáltalán bármi, szolgálátokat, szolgáltatott követelő tett nélkül (*wuwei*) biztosítja népe nyugodt és gazdag életét; azt, hogy az lehessen, ami: „faragatlan fa”. Az elemi következtetés, a „magától való beteljesülés” gondolatának határozottsága pedig ezen a ponton is erősíti a „bölcs ember” „kitüntetettségét”, hatását, *de-jét*.⁹¹

Egy, a hatalmi tétlenség üdvöztető hatásának tételét alátámasztani hivatott érvkísérlet(-sor) uralja a fejezet első felét, mely szerint: a nép nyomora és láza hatalmi érdekek és úri kiváltságok mentén mérhető. A fegyverek vívhatnak háborút az uralkodó „dicsőségére”, és ugyanúgy lehetnek vesztére is, ha lázadnak ellene; a kiváltságok és ritka tárgyak birtoklása megosztja az embereket, és ellenségeskedést szül, ezért forrásuk és mesterük nem kívánatos; a törvény-

⁸⁷ *Laozi* XLIX, Tőkei 2005, II: 33.

⁸⁸ *Laozi* XX, Tőkei 2005, II: 23.

⁸⁹ *Laozi* XLIX, Tőkei 2005, II: 34.

⁹⁰ Lásd 41. lábjegyzet és kapcsolt főszövegbeli tartalom.

⁹¹ Vö. Liu 2009: 231–232.

kezés és bíraskodás pedig csak kriminalizál, rablókat és tolvajokat szül – amint Laozi mondja.⁹² Ezzel minden hatalmi apparátus tevékenységét kritizálja – ahogy tette ezt már sokszor⁹³ –, következtetését pedig az előbbiek értelmében levonta.

Az LVIII. passzus követi és részben megismétli az előzőekben foglaltakat: a kormányzat tétlenségére szólít fel, hogy a nép „egyszerű és boldog” lehessen. Érvét azonban ezen a ponton fogalmazza meg a legáltalánosabb érvennyel (amennyire csak lehetősége van erre): igaz és hamis, jó és rossz végső, valódi megkülönböztetésének kritikájával a „bölcshember”, és amit hozzá köt, a kormányzat erényét abban határozza meg, hogy különbségtevés híján nem vállalnak beavatkozást senki életébe, ezáltal biztosítva a nép nyugodt megélhetését, amelyet természetes életvitele tart fenn. Kiegészíti még ezt azzal, hogy míg a *shengren* erényénél fogva valamiféle kitüntetettséget élvez, mások ennek híján nem szenvedhetnek kárt: a bölcset e kitüntetettsége nem hatalmazza fel mások regulálására, erőltetett „rendbetételére”.

E kiegészítés megtétele előtt is érezhető feszültség a passzus koherenciáját tekintve, mikor is Laozi igaz és hamis összemosásával – nem is leplezett módon – relativizálja a nép számára „szerencsésnek” (*fu* 福), illetve „szerencsétlennek” (*huo* 禍) tartott kormányzás közti különbséget. A kiegészítéssel megjelenő fordulat azonban – ha nem lennénk már jó előre felkészítve minden lehetséges paradoxonra – egészen meghökkentő lehet, hiszen a minden érvényességet megkövetelő relativitástétel konzekvenciáival szemben itt mégis „bölcshember” és közember különbségéről, előbbi paradox felsőbbbségéről ad számot Laozi, miközben épp ennek *de-jéről*, a megkülönböztetésnélküliségből fakadó be nem avatkozás erényéről nyilatkozik. És mégis, épp ez utóbbi erény megfogalmazásával (miszerint „nem nyeseget [másokat]”⁹⁴ stb.) eltávolítja Laozi „bölcshemberének” e fejezetben kialakított képét a más fejezetekben, elsősorban a XXVII.-ben körvonalazottól, ahol a bölcset „jó embernek” (*shanren* 善人), a közembert, a „gondjaira valót” „nem-jónak” (*bushanren* 不善人) nevezi, és ez utóbbit művelésre, „gondozásra” (*zi* 資)

⁹² Lásd részben 19. lábjegyzet.

⁹³ Lásd sok más mellett Laozi LXXV, Tőkei 2005, II: 43. A nép és az elit közti viszony problematikájának részeként a szerző itt is kritika alá vonja és felelőssé teszi a vezetést a nép nyomorúságának előidézéséért és fenntartásáért – s teszi ezt mind élesebben. Az uralkodó réteg élősdie mohóságát és mindig kész, haszontalan tetterejét vádolja Laozi az emberek kifosztásában és felesleges gyötetésében, tanítva a régit: kormányozni a népet úgy lehet könnyen és jól, ha kevesebbet kormányozzák.

⁹⁴ Laozi LVIII, Tőkei 2005, II: 37.

szorulónak tartja⁹⁵ – jelezve ezzel kettejük különbségének valós hatalmi aspektusát.

A LXVI. passzusban – mindezek után és hangsúlyosan – kényszerítő erejű természeti hasonlaltal érvel Laozi a *shengren*nek – a *wang* tisztében való – önzetlen szolgálatkészsége, a népnek való alárendeltsége, illetve ezeknek szükségessége mellett; annak érdekében, hogy bölcs irányítását elfogadja és tartósítsa az égalatti. Önmérsékletre szólít tehát Laozi a vezetésben, a „bölcs embert” kitüntetettségében: mert az égalatti kormányzója, aki erénye révén képes e feladatát maradéktalanul ellátni, nem más – látjuk –, mint a „*daó*ba helyezkedett”, a *shengren*. Hogy népe számára ne jelenthessen terhet vagy gondot e bölcs uralkodó, mégis „felül álljon” (*shang* 上), s „elől” (*xian* 先), *de*-je működtesse az égalattit, korlátoznia kell magát retorikájában és céljai megvalósításakor – szól az intelem⁹⁶ –: háttérbe kell húzódnia, így előtérbe kerül erénye. A szöveg cserébe tartósan fennálló hatalmat ígér: ezáltal is mindinkább kívánatosá téve a taoista kormányzás elveinek elfogadását, megtartását – mint a politikai és erénytani zűrzavarral szembeni fellépés stratégiai szuggesztióit.⁹⁷

Mindezt követően bizonyos feszültséget kell éreznünk azonban – mely visszatérő –, hisz más szöveghelyek tanúsága szerint,⁹⁸ láthatjuk, a tartós vezetés ígéretével egyértelműen szemben áll a „bölcs ember” szükségyszerű és mielőbbi visszavonulásának kényszere. Hogy az egymásnak ellentmondó passzusok e dominanciaharcából egyáltalán kikerülhet-e valamelyik „győztesen”, aligha hihetjük,⁹⁹ mégis bizonyos preferenciák megfogalmazásának alapjául szolgálhatnak a szöveg egyes súlypontjai mint kiindulópontok. Lényegre törő fogalmazásmód, határozott állásfoglalás, érvelési potenciál: ezek egy adott szövegrészletet jellemző, koncentrált jelenléte mutathatja fel a mondanivaló kitüntetettségét. Minthogy e jellemzők egyként erősségei e passzusnak (is),

⁹⁵ Laozi XXVII, Tőkei 2005, II: 26.

⁹⁶ Lásd továbbá Laozi LXI, LXXVI, Tőkei 2005, II: 38, 43.

⁹⁷ Chan 2000: 18.

⁹⁸ Pl. Laozi IX, Tőkei 2005, II: 19.

⁹⁹ A manapság is népszerű, miszticizáló, tekintélyelvű hagyomány inkább még szemben áll egy ilyen igénnyel, mondván, a mű egyes részeinek – és azok egymáshoz való viszonyának – megértését a mű teljességének egy adekvát – leginkább egységes egészként való – megértése teszi lehetővé, és csakis ez. Egy ilyen értelmezési hagyomány egyébként – minden torzító vonása ellenére – könnyen számot tarthat az elismerésre, hiszen a jelentéstani tér egységesítésével, mely első teljesítménye, hűen tükrözi a Laozi *dao*-szellemiségét.

mondhatjuk, mint ilyen tartalmi „gócpontnak”, megállapításainak, indítványainak megkülönböztetett szerep juthat az interpretáció során. Ennek értelmében tehát a „bölc ember” politikai elsőségére tett jelen utalások, annak elérését, megtartását célzó metodikai utasítások igen nagy súllyal esnek latba, ha a szövegösszefüggések ingatag talaján vizsgálódunk – annak ellenére, hogy ezek megfogalmazásában a laozi-i felfogástól egyébként oly távoli célelvűség is tükröződik: „Így tehát (a bölc embernek), ha fölötte akar állni a népnek, akkor úgy kell beszélnie, mint aki alatta áll”¹⁰⁰ stb.

A LXVII. fejezet mintegy az előző folytatásaként továbbviszi azt a gondolatot, miszerint csakis az lehet „feladatát jól betöltő vezető”, aki önmagát háttérbe szorítva népének kedvez csupán, s hogy egyéni vágyait mérsékli, hatalmaskodni pedig nem merészel ő, valóban „hatalmassá” (*guang* 廣) lehet. A politikai közéletben való közlekedés során általánosságban – de kiváltképp az uralkodó magatartásában – alkalmazandó, az előzőekben már megalapozott, itt pedig explicitté tett „hármass parancs” tételének be nem tartásával azonban – és ez hozza az első (egyben legfontosabb) újdonságot a megelőző passzushoz képest –, a hatalomra törő vagy azt birtokló saját „pusztulását” (*si* 死) idézi elő – miként Laozi fogalmaz. A „kincsek” (*bao* 寶) – ahogy a szerző e köteteket és követendő magatartási mintákat nevezi – a „gondoskodás” (*ci*), melynek gyakorlásával lehetünk csak egyedül biztonságban, ha „bátorságra” van szükség a hadviselésben vagy másutt; a „mérséklet” (*jian* 儉), mely egyedülként képes „hatalmassá” tenni; és a törtetés elítélése, „önmagunk háttérbe helyezése” (*hou* 後), mely a jó kormányzáshoz vezető egyedüli út – összegez ekképpen a szöveg.

Hogy ezek a „kincsek” a szerző birtokában (is) vannak, tájékoztat róla az írás, és hogy gyakorolja erényüket, az előbbiektől értelmében ehhez sem férhet kétség; ennek azonban (el)várt következményei, a – hihetnénk – megvalósult szent kormányzásban való legmagasabb szintű részvétel¹⁰¹ kapcsán aligha találunk utalást e passzus sorai közt. Inkább kiolvasható azokból egyfajta személyes felkészültség, vélt alkalmasság, mely az égalatti kormányzását illeti – szembeállítva a kortársak minden értetlenségével, dölyfös alkalmatlanságával: „Manapság azonban kegyesség [gondoskodás] nélkül akarnak bátrak lenni”¹⁰² stb.

¹⁰⁰ *Laozi* LXVI, Tőkei 2005, II: 40.

¹⁰¹ Lásd 46. lábjegyzet.

¹⁰² *Laozi* LXVII, Tőkei 2005, II: 41.

Az intézményes rendszerekben, az elosztás torzító tendenciáiban megnyilvánuló társadalmi represszió LXXVII. fejezetbeli kritikájával az „ég *daó*jának” – e tekintetben is – kiegyensúlyozott működési mechanizmusaira hívja fel a figyelmet a következőkben Laozi, s annak követésére indít (mindig): mert „az ég *dao*ja elvesz attól, akinek túlságosan sok van, s gyarapítja azt, akinek elegendője sincs”¹⁰³. A folyamatok, amelyekbe az ember nem avatkozik deformatív, a javak eloszlásának tekintetében „méltányosabb” eredménnyel járnak, mint a kényszerítő rendszerek civilizációs törekvéseiben hatók – érthetjük, s érthetjük ekként: már a hatalmi apparátus fenntartásának pusztá költségei is fölös tehertételként nehezednek a népre, nemhogy fényűző életmódjának kielégítése.

A „*dao* birtokosa” az egyetlen olyan, ki „dúskál”, mégis mind e tetemest, a birtokában levőt (ti. a *daót*) az egész égalatti boldogulására képes fordítani – irányítja Laozi a figyelmet immár a *shengren* szerepére –, s teszi ezt „tettel” (*wei* 為) a szöveg meglepő tanúsága szerint: „így hát a bölcs ember befolyásol (*wei*), de nem támaszkodik erre”¹⁰⁴. A tevékeny bölcs képe még árnyaltan is, és minden további, ismerős és jellemző vonása ellenére is (mint: „sohasem vágyik arra, hogy mutogassa kiválóságát [*xian* 賢]”¹⁰⁵) idegenül hat. Ennek

¹⁰³ Laozi LXXVII, Tőkei 2005, II: 43. Vö. Lau 1994: 83: „It is the way of heaven to take from what has in excess in order to make good what is deficient.”

¹⁰⁴ Laozi LXXVII, Tőkei 2005, II: 44. James Legge fordításában a „bölcs ember” fogalmát e helyen – akárcsak a LX. passzus kulcshelyén – megtoldja egy értelmező kiegészítéssel: „(ruling)”, azaz „(uralkodó)” (Legge 1891: 104, 119). Ennek oka – minden bizonynyal – a *wei*-jel tevékenyen ható bölcs megszokottól eltérő attitűdjének azonosítása, egyben fogalmának az (ideálisan tétlen, ám szokásosan tevékeny) uralkodó fogalmához való közelítése. Erről tanúskodik Legge a szöveghez fűzött további megjegyzése is, miszerint a bölcs jelen alakja megegyezik a XXV. fejezetben szereplő király (*wang*) alakjával (Legge 1891: 120). E kommentár azonban már jogos értetlenséget szül, mivel sehol a Laozi-ben nem fordul elő, hogy a *wang*, mint kitüntetett létező, tevékeny volna. Ennek épp az ellenkezője igaz: talán a XXXVII. fejezet mondja lehangosabban, hogy a „tízezer létező” (*wanwu*) egyike sem lehet tevékeny (ami a *wei*-t illeti), legkevésbé pedig a „fejedelmek és királyok” (*houwang*), akik a *daót* „megőrizve” hasonulnak ahhoz, s annak hatásában maguk közvetítik azt (a „tízezer létező” felé) – a *daót* tehát, amely „mindig nem-cselekvő (*wuwei*)” (Laozi XXXVII, Tőkei 2005, II: 29).

¹⁰⁵ Laozi LXXVII, Tőkei 2005, II: 44. Vö. Laozi XXII, Tőkei 2005, II: 24: „a bölcs ember [...] nem mutogatja magát, ezért ragyog; nem bizonygatja kiválóságát, ezért kiváló (*zhang* 彰)...”

A mű eredetijében a „kiválóak” (*xian*) megbecsülésének elmaradását szorgalmazó fejezeten (illetve a LXXV. passzus egy kevésbé látványos szöveghelyén) kívül egyedül ezen a helyen használja a *xian* terminusát a szerző. A terminus előbbi (ti. III. fejezetbeli) kontextusa – mint jeleztük már – negatív irányú konnotációt társít viszont a fogalom-

következtében fogalma itt könnyen közelítést nyerhet egy (még fenntartott) politikai aktivitással rendelkező bölcs-uralkodó fogalmához. Ez az uralkodó tett-erejét latba veti, de/és célja – a laozi-i célelvűség különös fonákján értelmezve – a taoista rend helyrebillentése, az „ég *daó*jának” a „nép szívébe” juttatása – az „emberek *daó*jának” minden sanyarúságával szemben. Felidézve azonban a II. és a IX. fejezet tételeinek sürgetését, itt sem mulaszt el figyelmeztetni Laozi: a *shengren* „beteljesíti művét, de nem időzik el”¹⁰⁶ – érthetjük: a hatalomban.

E passzus megfontolásait követő LXXXI. fejezetbeli tanítás alapvetése a *shengren* odaadó érenyalkata, mely odaadást azonban nem lemondásként kell értékelnünk a részéről: a *daó*t közvetíteni – a „bölcs ember” „mindenét” ugyanis – nem jelent veszteséget, csakis többletet a maga (és az égalatti) számára – állítja Laozi. Ezt követően a *shengren* karakterének meglepő aktívumával (*wei*), tevékeny hatásával találjuk ismét szembe magunkat: ahogy a passzus bemutatja, a „bölcs ember” „mindent az emberekért tesz (*wei*)”, illetve „*dao*ja úgy cselekszik (*wei*), hogy sohasem harcol [sohasem vitázik] (*buzheng* 不爭)”.¹⁰⁷ A bölcs *wei*-tevékenységének elismerése újra csak arra az alternáló attitűdre utalhat, amely az egyes fejezetek közti tartalmi modifikációban születik. Annak különbségére ugyanis, amely – ha jellemző példával élünk – az „úgy bánt az emberekkel, mint afféle szalmakutyákkal”¹⁰⁸ és a „mindent az emberekért tesz” jelen tétele között fennáll. Mindezzel persze nem azt kívánjuk rögzíteni – ellenkezésbe kerülvén az elmondottakkal –, hogy az előbbi tétel hatósugarába eső némely fejezetek¹⁰⁹ lennének a *wuwei* tanításának

hoz: olyan tulajdonságot köt hozzá ugyanis, melyet elfedni, elvetni kell – a társadalom békéjét elősegítendő. E „kiválóság” jelen összekötése tehát a „bölcs ember” fogalmával – még akkor is, ha „sohasem vágyik arra, hogy mutogassa [azt]” – ugyancsak jelezheti számunkra a bölcs tanításon belüli alternációját.

¹⁰⁶ Laozi LXXVII, Tőkei 2005, II: 44.

¹⁰⁷ Laozi LXXXI, Tőkei 2005, II: 45. Akárcsak a LXXVII. fejezet adott pontján, a *wei*-tevékenység mint aktívum fennállása politikai beavatkozást, tevőleges kormányzást enged meg az olvasat e szintjén.

Továbbá vö. Laozi VIII, Tőkei 2005, II: 19: „A legmagasabb jóság (*shangshan* 上善) [...] hasznára van minden létezőnek, anélkül hogy küzdene (*buzheng*)”.

¹⁰⁸ Lásd 53. lábjegyzet.

¹⁰⁹ Ilyen lehet – egyebek mellett – a könyv II. fejezete (*Laozi* II, Tőkei 2005, II: 17). A hasonló szellemben megfogalmazódó tételek árnyaltabb olvasatát a *Zhuangzi* lapjain találjuk: ott is kitűnik ebben az I/2. passzus (*Zhuangzi* I.2, Tőkei 2005, II: 59).

egyedüli letéteményesei, de az utóbbihoz közelítők¹¹⁰ legalábbis – úgy tűnik – kevésbé tematizálják eszerint tartalmukat¹¹¹.

Megkülönböztetve és kiemelve továbbá az „égalatti királyának” szent hivatását a fejedelmek – akár – erényes országlásától: a LXXVIII. fejezet abban állapítja meg a *wang* kivételes erejét, hogy hivatott magára vállalni és viselni országa, az égalatti minden viszontagságát. Az a taoista belátás pedig, miszerint „a gyenge mindig legyőzi az erőset, a lágy pedig legyőzi a szilárdat”¹¹², arra indítja a *shengren*,¹¹³ hogy újra megfogalmazza e kettőnek, a „gyengének” (*ruo* 弱) és a királynak megegyezését: hisz a „gyenge” „alulról” is mindig „felülre” kerül – akár a víz; akár a király, mikor befogadja mind a „szerencsétlenséget” (*buxiang* 不祥). Hogy a *wang* ereje „gyengesége”, „gyengesége” ereje lehet leginkább,¹¹⁴ mi sem láttatja jobban, mint a fejezet utolsó, mélyen antikonfucianus tétele szerinti: az „egyenes beszéd” (*zhengyan* 正言) olyan, mint „nem-egyenessé” való „átfordulása” (*fan* 反).¹¹⁵

Végül – ahogy a LXXIX. passzus szövegében látjuk – a „bölc ember” mintaadásában elvárásokkal él: ezt fejezi ki a „baloldali rovasok” (*zuo qi* 左契) felmutatása. A *shengren* felmutatja a mintát¹¹⁶, melynek követésére hív, de

¹¹⁰ Ennek alapesete a XXVII. fejezet lehet (*Laozi* XXVII, Tőkei 2005, II: 26).

¹¹¹ Sajátos kivételt jelenthet e tekintetben a könyv X. passzusa, melyben Laozi uralkodó-bölcse – az ott leírtaknak megfelelően – népe kormányzását a velük való „törődésben” (*ai* 愛) alapítja, bár/és eközben a „nem-cselekvést” (*wuzhi* 無知) éri el – mintegy annak „megértéseként”. A *wuzhi* terminológiájának problematikussága ellenére J. Legge is nyitott volt egy hasonló értelmezésre fordításában („without any [purpose of] action”, azaz „a cselekvés [célja] nélkül”) – bár ezt az adott fejezeten belül egy párhuzamos szöveghelyen tette (Legge 1891: 54). A *wuzhi* persze nem lehet azonos a *wuwei*-jel, de – ha érvényesítjük a fordítást – a jelentésük aktuálisan megegyező.

¹¹² *Laozi* LXXVIII, Tőkei 2005, II: 44.

¹¹³ Szövegszerűségében a *shengren* által fogalmazott distinkcióban szereplők (ti. „a föld- és gabonaistenek ura” [*sheji zhu* 社稷主], ill. „az égalatti király” [*tianxia wang* 天下王]) és a *shengren* közti viszony minősége e helyen közelebből nem meghatározható. Annak formája, ahogy e karakterek – mint elbeszélő és mint elbeszéltek – megjelennek a fejezet sorai közt, inkább eltávolítja a fogalmakat egymástól, az előbbiét az utóbbiáéktól: a bölc eszerint bölcsel, a fejedelem kormányoz, a király az égalatti üdvéért él.

¹¹⁴ Vö. *Laozi* LII, Tőkei 2005, II: 35: „megőrizni a gyengét: erő”.

¹¹⁵ *Laozi* LXXVIII, Tőkei 2005, II: 44. Konfuciusz tanaira való utalásában e tétel nem más – érvénye kétségtelen –, mint a *Lunyu* kormányzástani módszerét megalapozó *zhengming* 正名 („egyenes nevek”) tanításának direkt inverziója: cáfolata (vö. *Lunyu* XIII.3, Tőkei 2005, I: 119–120).

¹¹⁶ A LXV. fejezethez hasonlóan a „de birtoklása” itt is – mint „rovásokét” – „mérték és példa” birtokát jelenti, s ezek iránymutatását (lásd *Laozi* LXV, Tőkei 2005, II: 40).

szükségét nem kényszeríti¹¹⁷ – olvashatjuk –, hisz úgy lehet: az emberek úgyis követni fogják, ha fölös beavatkozással nem téríti el őket. Az, aki követeléseit behajtani mindig kész ellenben – és így uralkodik –, híján van a *dao* erejének – mondja Laozi –, pedig „a nagy kormányzáshoz nem kell erőszak”¹¹⁸.

Egybetartó utak

A LXXII. fejezet tömör, mégis átfogó: esszenciális megfogalmazása a laozi-i tanítások kormányzásra és a „bölc ember” hatalomgyakorlatára vonatkozó tételeinek. Minden kormányzás, minden hatalom csak akkor lehet teljes, kívánt és tartós, ha megfelelően-egészen korlátozza magát kényszerintézményeiben, erőpolitikájában, s egyáltalán a háttérbe húzódik, a nép mindennapi életébe be nem avatkozik – hirdeti Laozi. Ellenkező esetben – teszi még hozzá – „zaklatását” megalékelve e hatalom ellen fordul a nép. Ezzel összhangban a „bölc ember” is – aki a hatalom letéteményese, látjuk – a háttérben marad, előkelőségéről, kiváltságokról lemondó vezetője taoista világának. Hogy maga bölcsességét, erejét ismeri viszont, szerepét is ezáltal, ugyanúgy erényéhez tartozik, akárcsak visszavonulása: nemes volta így lehet csak teljes.

Ami az „igazán nagy hatalmat” (*dawei* 大威) illeti még, a laozi-i eszményt mint fogalmat könnyen párhuzamba állíthatjuk a XLI. fejezet metaforikus *daokép*zeteivel, a „legnagyobb négyszöggel” (*dafang* 大方), a „hatalmas edénnyel” (*daqi* 大器) stb.¹¹⁹ Mindezek egyformán olyasvalamik, melyek úgy merítik ki fogalmukat, hogy valójában meghaladják azt. A *dao* olyan hatalmas – mondja Laozi –, hogy nem is vesszük észre.¹²⁰ Ugyanígy az „igazán nagy hatalom” is olyan hatalmas, hogy nem is vesszük észre – bár jelen van, és mindig¹²¹: ezért tarthat kevés számot a sikerre az az interpretáció, amely nem számol e párhuzamossággal, amely nem fogadja be a paradoxont, amely a

¹¹⁷ Vö. Laozi LVIII, Tőkei 2005, II: 37: „a bölc ember (*shengren*) négyszöget formál, de nem nyeseget (másokat), sarkot alakít, de nem vág le (másokból), egyenes, de nem feszt meg (másokat), ragyogó, de nem vakít el (másokat)”.

¹¹⁸ Laozi XXVIII, Tőkei 2005, II: 26. Vö. Schwartz 1998: 193.

¹¹⁹ Laozi XLI, Tőkei 2005, II: 31.

¹²⁰ Laozi XIV, Tőkei 2005, II: 21: „Nézem és nem látom, ezért a neve: észrevehetetlen (*yi* 夷). [...] Szembe megyek vele s nem látom az elejét, utánamegyek s nem látom a végét”; Laozi XXXIV, Tőkei 2005, II: 28: „Minden létező (*wanwu*) visszatér hozzám [...], de nem tudják, hogy uruk van. Megérdemli tehát a Hatalmas nevet”; stb.

¹²¹ Vö. a *daóra* vonatkoztatva pl. Laozi VI, Tőkei 2005, II: 18.

„legnagyobb hatalmat” ténylegesen semmi-hatalomnak érti tehát. A *dao* esetében ugyanis aligha lehetne állítani, hogy annyira hatalmas, hogy már nincs is, vagy – ami ugyanaz lehet – annyira kicsiny, hogy már nincs is. És ezt az „igazi hatalom” esetében sem tehetjük meg: hiszen látható, a *dao* és a „legnagyobb hatalom” közti analógia az értelmezést ebben az irányban befolyásolja.

A *Daodejing* leghíresebb archaizmusa, a LXXX. fejezetbeli, mind végre is világos képet fest Laozi idilli „országáról”, annak berendezkedéséről: intézménynélküliségéről. A tan minden elitizmusa végét jelöli annak a közösségnek az ideális leírása, melyben a taoista egyszerűség, a *ziran* érvénye teljes valójában kifejezésre jut: s „a nép magától visszatér a faragatlan fa állapotába (*pu*)”¹²². Mint kívánt regresszív folyamat eredményét ismerjük fel az írásban szereplő kitételek (és a kortörténeti egyeztetés¹²³) nyomán feltáruló anakronizmust: civilizatórikus eszközök bősége áll vagy állhat az „ország” népe rendelkezésére ugyanis – taoista gondtalanságukban mégis elhagyják azok használatát.

A folyamat hangsúlyozását azért látjuk indokoltnak, mert bár az idillikum leírása időtlenséget sugall, annak elérésére tett indítvány (ti. „legyen úgy”) időbeliséget feltételez: a megvalósulás mozzanatait ugyanis. Ennek lépései és feltételei maga a taoista kormányzástan, ahogy Laozi – ha heterogén szövegszerűségében is, láttuk – műve többi részében fejezetről fejezetre kifejtette: megrajzolva a *shengren* áldásos szerepét, feltűnését, majd tovatűnését. E folyamat utolsó momentumaként a bölcs-uralkodó „visszavonulását”¹²⁴ találjuk tehát, amely egyben az égalatti („országainak”) egyszerű „maga-olyanságába” való visszatérését, az idillikum – remélt – időtlenségének eljöveteletét, a nép további háborítatlan, felemelő nyugalomát jelenti: mindazt, amit a jelen fejezet áhít.

A passzus párhuzamos-ellentétes szerkezetet követve fejti ki kezdetben „ellentételező”, azt követően „tételező” elemekkel társított motívumsorozatát a társadalmi-technikai kezdetlegesség említett egyszerűségéhez való visszatérésről. Ennek főbb pontjai – kezdve az előbbivel: (1) a „kicsiny ország” fa-

¹²² Laozi LVII, Tőkei 2005, II: 37. Lásd még Laozi XXVIII, Tőkei 2005, II: 26.

¹²³ Amint Ecsedy Ildikó is írja *A kínai állam kezdetei* című művében: „Ez a világkép már a Zhou-ház 周 első uralkodójától kezdve anakronizmus; és az első mitikus »császárok«, a Xia-dinasztia 夏 adószedő hadjáratai óta hiú remény a hadaktól érintetlen, békés világrend. Ilyen világ képét legfeljebb végső menedékként színezgethette a »Hadakozó fejedelemségek« véres kora (i. e. V–III. század) [...] de a békés és »zsarnoktalan« falu utáni nosztalgia ennél mindenképpen korábbi idők emlékezetéből táplálkozhatott” (Ecsedy 1987: 77).

¹²⁴ Lásd 81. és 106. lábjegyzet kapcsolt főszövegbeli tartalma.

lusiassága¹²⁵ központi hatalom nélkül, ahol a „*qi* 器 -szerszámok” – akár mint áldozati edények: úri kiváltságok¹²⁶ – használaton kívülre kerülnek; (2) a hosszú távú közlekedésre és hadakozásra szánt eszközök, civilizációs vívmányok, „hajók és kocsik”, „páncélok és fegyverek” használatának elutasító elvetése, a nép ártatlanságának és elégedett egy helyben maradásának¹²⁷ mutatójaként, egyben zálogaként; (3) a lényegéből fakadóan elitista kínai írásnak – az adminisztráció e legfőbb eszközének¹²⁸ és a *wen*-műveltség hordozójának – felhagyása az (írást helyettesítő) „csomókötözéshez” (*jiesheng* 結繩) való visszatéréssel. A kialakuló kép pedig a „pozitív” mintázat mentén válik teljessé: (4) a külsőtől és belsőtől nem háborított, egyszerű élet mindennapisága elégedettségtől teli – jóslatszerűen –, benne az emberek megtalálják tehát mindazt, ami boldoggá teszi őket.

Míg a taoizmus belső tendenciáinak dinamizmusa – összegzünk ekképp – Laozi tanítására egy eredeti-eklektizáló hatással bírt, s a *Daodejing* szövegének bizonyos széttartó jellegét erősítette az olvasatban, az elsődleges gondolati teljesítmények szintetizálását követően a „köz íránt elhivatott” – mint diszpozíció, mint magatartásminta – a bölcséleti adekvációban már messze

¹²⁵ Ecsedy 1987: 79: „ebben a részletben [ti. a fejezet második felében] fordul elő az egyetlen utalás, amiből ezt a kis világot a faluval azonosíthatják (abban a későbbi korban, amikor a várossal ez már szembeállítható). A »kakakukorékolás« és »kutyaugatás« [...], azaz a háziállattartás ugyanis már legalább letelepült életmódot jelez, a háziállat-nevelés feltételei pedig aligha lehettek meg a korai kis erődökben”.

¹²⁶ Ecsedy 1987: 77–78.

¹²⁷ Ahogy a *shengren* mintaszerűségében, a háborítatlan nép is egy helyben maradó – látjuk: egy helyben maradását elemi világlátása kíséri, mely könnyű kielégüléshez vezet igényei egyszerűségében. Ecsedy azonban másfajta – ám igencsak figyelemreméltó – megközelítést javasol a kérdést illetően: „Nem annyira az egy helyben maradás dicsőrete ez, hanem egyrészt a kényszerű elhurcoltatás, másrészt a »kiváltságos közlekedés« félelme. A hadba-fogságba-munkára elhurcoltak vagy a menekülők tömegesen, gyalog kényszerültek helyet-hazát cserélni, »messzire menni« már a Zhou-dinasztia győzelme után, s az egész Zhou-kor folyamán többször is, természetesen az eredeti települések pusztulása árán, közösségüket is végveszélybe sodorva. S a »hajók-kocsik« fejedelmi útjain királyi adószedők jártak páncélban-fegyverrel, ahogyan azt a hagyomány más ága őrzi” (Ecsedy 1987: 78). Illetve: „a *qivel* jelzett edények-hangszerek s más »szerszámok« és a »kocsi-hajó« együttese [...] nyelvi klisé ugyanannak a »bűnös« fejedelmi fényűzésnek a kifejezésére, amelytől a *Laozi* »kis országa« távol akar maradni” (Ecsedy 1987: 79).

¹²⁸ Ecsedy 1987: 79.

túlnőtt a „köz iránt érzéketlenül”: s e szellemi mozgással részben egységesült a tan. A konzisztencia, mely a bölcs egyes tanításbeli szerepei között – lehetőség szerint – adottá vált, épp ennek a gondolati mozdulatnak volt köszönhető: amint a „visszavonulás” kormányzástani jelentősége is megvilágítja, kritikus időzítése megérteti, hogyan lehetséges szerepegyezés a „nem cselekvő tevékenység” két „oldalán” állók, a (karizmatikus) uralkodó és a (világtól elvonult) „bölcs ember” között. A *Laozi* kormányzata nem más ezért – a *daón* áll, mely „átfordul” –, mint páratlan képessége és ereje magamaga elhagyásának: az égalatti megnyerésének.

Elsődleges források

- [*A nagy tanítás – Daxue* 大學] „A nagy tanítás (Daxue).” In: Tőkei Ferenc (ford., vál., jegyz.) 2005. *Kínai filozófia. Ókor. Szöveggyűjtemény I. kötet*. Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány, 185–195, 216–217.
- [*Beszélgések és mondások – Lunyu* 論語] „Beszélgések és mondások (Lunyu).” In: Tőkei Ferenc (ford., vál., jegyz.) 2005. *Kínai filozófia. Ókor. Szöveggyűjtemény I. kötet*. Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány, 57–177.
- Chan, Wing-tsit 1963. *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- [*Laozi* 老子 – *Daodejing* 道德經] „Laozi (Daodejing).” In: Tőkei Ferenc (ford., vál., jegyz.) 2005. *Kínai filozófia. Ókor. Szöveggyűjtemény II. kötet*. Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány, 17–50.
- Lau, D. C. 1994. *Lao-tzu: Tao Te Ching*. New York: Alfred A. Knopf, Everyman's Library.
- Legge, James 1891. *The Texts of Taoism Part I*. [The Sacred Books of the East 39.] Oxford: Clarendon Press.
- [*Mengzi* 孟子] „Mengzi.” In: Tőkei Ferenc (ford., vál., jegyz.) 2005. *Kínai filozófia. Ókor. Szöveggyűjtemény I. kötet*. Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány, 329–385, 392–398.
- [*Mozi* 墨子] „Mozi.” In: Tőkei Ferenc (ford., vál., jegyz.) 2005. *Kínai filozófia. Ókor. Szöveggyűjtemény I. kötet*. Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány, 226–297.
- [*Változások könyve: Csatolt magyarázatok – Yijing: Xici* 易經 繫辭] „Változások könyve: Csatolt magyarázatok (Yijing: Xici).” In: Tőkei Ferenc (ford., vál., jegyz.) 2005. *Kínai filozófia. Ókor. Szöveggyűjtemény I. kötet*. Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány, 47–49.
- Waley, Arthur 1958. *The Way and Its Power: A Study of the Tao Te Ching and Its Place in Chinese Thought*. New York: Grove Press.
- Weöres Sándor 2001. *Lao-ce: Tao Te King. Az Út és Erény könyve*. Budapest: Tericum.
- [*Zhuangzi* 莊子] „Zhuangzi.” In: Tőkei Ferenc (ford., vál., jegyz.) 2005. *Kínai filozófia. Ókor. Szöveggyűjtemény II. kötet*. Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány, 58–123.

Felhasznált másodlagos szakirodalom

- Chan, Alan 2000. „The *Daode jing* and Its Tradition.” In: Kohn, Livia (ed.) *Daoism Handbook*. Leiden: E. J. Brill, 1–29.
- Chen, Ellen M. 1989. *The Tao Te Ching: A New Translation with Commentary*. St. Paul, Mn.: Paragon House.
- Creel, Herrlee G. 1970. *What is Taoism? And Other Studies in Chinese Cultural History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ecsedy Ildikó 1987. *A kínai állam kezdetei*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Fung, Yu-lan 1983 (1953). *A History of Chinese Philosophy*. Volume I: The Period of the Philosophers. Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- Hansen, Chad 1992. *A Daoist Theory of Chinese Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Ivanhoe, Philip J. 2003. *The Daodejing of Laozi*. Indianapolis: Hackett Classics.
- Kaltenmark, Max 1969. *Lao Tzu and Taoism*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Kósa Gábor 2013. „Laozi és a *Daodejing*.” In: Kósa Gábor – Várnai András (szerk.) *Bölcselők az ókori Kínában*. Budapest: Magyar Kína-kutatásért Alapítvány, 161–185.
- Liu, Xiaogan 2009. „Daoism (I): Lao Zi and the *Dao-De-Jing*.” In: Mou, Bo (ed.) *History of Chinese Philosophy*. London – New York: Routledge, 209–236.
- Maspero, Henri 1978. *Az ókori Kína*. Budapest: Gondolat Könyvkiadó.
- Rand, Christopher C. 1979–1980. „Chinese Military Thought and Philosophical Taoism.” *Monumenta Serica* 34: 171–218.
- Robinet, Isabelle 1997. *Taoism: Growth of a Religion*. (Translated by Phyllis Brooks). Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Robinet, Isabelle 2006. *A taoizmus kialakulása és fejlődése*. Budapest: Arany Hegy Alapítvány.
- Schwartz, Benjamin 1998. „The Thought of the *Tao-te-ching*.” In: Kohn, Livia – LaFargue, Michael (eds.) *Lao-tzu and the Tao-te-ching*. Albany: State University of New York Press, 189–210.
- Tőkei Ferenc 2005. „A taoizmus alapvetése.” In: Tőkei Ferenc (ford., vál., jegyz.) *Kínai filozófia. Ókor. Szöveggyűjtemény II. kötet*. Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány, 11–16.
- Várnai András 2011. „»Egyenes nevek« (Zheng ming). Nyelvelmélet, hatalomtechnika és erénytan a klasszikus kínai bölcseletben.” *Magyar Filozófiai Szemle* 55.2: 9–31.
- Várnai András 2013. „A kínai és a görög gondolkodás »összemérhetőségének« nehézségeiről.” In: Kósa Gábor – Várnai András (szerk.) *Bölcselők az ókori Kínában*. Budapest: Magyar Kína-kutatásért Alapítvány, 382–494.
- Várnai András 2018. „Taoista nézőpontok a nyelvértelmezésben és értékelméletben II. Vajon kinek szánhatták a taoisták műveiket?” *Távol-keleti Tanulmányok* 10.1: 63–104.
- Vasziljev, Leonyid Sz. 1977. *Kultuszok, vallások és hagyományok Kínában*. Budapest: Gondolat Könyvkiadó.
- Wu, Joseph 1995. „Taoism.” In: Bishop, Donald H. (ed.) *Chinese Thought. An Introduction*. Delhi: Motilal Banarsidass, 32–58.
- Wu, Yi 1989. *The Book of Lao Tzu (The Tao Te Ching)*. San Francisco: Great Learning Publishing Company.